江西教育出版社

季羡林文集

第七卷

佛教

季羡林文集

第七卷

佛教

江西教育出版社

本卷责任编委:李　铮
本卷责任编辑:段少文
本卷责任校对:段少文
本卷责任印制:马正毅

季羡林文集
JI XIANLIN WENJI
第七卷:佛教
江西教育出版社出版发行
深圳当纳利旭日印刷有限公司印刷
1998年6月第1版　1998年6月第1次印刷
开本:850×1168毫米 1/32　印张:15　插页:8　字数:360,000
印数:0,001—1,500册
ISBN 7-5392-2715-X/Z·7
定价:48.00元

书名题字:启　功

《季羡林文集》编辑委员会

主　编

季羡林

副主编

熊向东　李　铮　张光璘

编　委

（以姓氏笔划为序）

李　铮　张光璘　季羡林　胡乃羽

段　晴　郭良鋆　秦光杰　钱文忠

黄宝生　蒋忠新　熊向东

策　划

杨鑫福　吴明华

责任编辑

吴明华

美术编辑

刘良德

装帧设计

陶雪华

江西教育出版社



解放初期的作者。



1958年在校内参加劳动。



1947－1952 年，作者曾在此巷内的北京大学文科研究所居住。



今日的北京大学东方学系所在地——外文楼，1952 年起作者即在此工作。

出版说明

《季羡林文集》是1992年开始编辑出版的。它包括作者迄今为止的创作、评论、论文、专著和译著。依据内容或文章体裁,《季羡林文集》暂分为如下二十四卷:

第一卷:散文(一);

第二卷:散文(二);

第三卷:印度古代语言;

第四卷:中印文化关系;

第五卷:印度历史与文化;

第六卷:中国文化与东方文化;

第七卷:佛教;

第八卷:比较文学与民间文学;

第九卷:糖史(一);

第十卷:糖史(二);

第十一卷:吐火罗文《弥勒会见记》译释;

第十二卷:吐火罗文研究;

第十三卷:序跋杂文及其他(一);

第十四卷:序跋杂文及其他(二);

第十五卷:梵文与其他语种文学作品翻译(一);

第十六卷:梵文与其他语种文学作品翻译(二);

第十七卷：罗摩衍那(一)；
第十八卷：罗摩衍那(二)；
第十九卷：罗摩衍那(三)；
第二十卷：罗摩衍那(四)；
第二十一卷：罗摩衍那(五)；
第二十二卷：罗摩衍那(六上)；
第二十三卷：罗摩衍那(六下)；
第二十四卷：罗摩衍那(七)。

除散文和翻译卷外，《文集》其他卷的文章均按写作或发表时间顺序排列。文章中的一些人名、地名、国名和术语，在各个时期的译法不尽相同；部分标点符号、数字用法与现行标准亦有差别，为保持原貌，均不作统一处理。《文集》的全部作品这次都经过了比较仔细的校勘，主要包括更改繁体字、异体字，订正印错的字和标点符号，规范词语的用法以及核对引文等。个别引文在国内难以找到原著，才不得不网开一面，留待今后有机会再补校。凡内容重复的文章，则保留其中最完整、周详的一篇，余者删去。

虽然我们已尽了最大努力进行文章的搜集工作，但仍难免有所遗漏。如果今后发现有遗漏的文章，将随作者的新作一并收录。迫切地希望得到读者的指教和帮助。

《季羡林文集》编辑委员会

1994年12月

第七卷说明

本卷收作者1947年至1993年撰写的有关佛教研究的论著20篇。其中《法显》(1989年5月)、《梵语佛典及汉译佛典中四流音ṛ ṝ ḷ ḹ问题》(1990年11月)及《佛教的倒流》(1991年12月)三篇论文,尚未刊布,其余则均已在书刊或作者的论文集中发表。《论梵本〈妙法莲华经〉》、《梵文〈妙法莲华经〉写本(拉丁字母转写本)序言》和《民族文化宫图书馆藏梵文〈妙法莲华经〉写本影印版引言》都是介绍大乘佛教重要经典《妙法莲华经》的,因此收入本卷。

本卷两篇文章附有英译文。其中《浮屠与佛》承印度师觉月(P.C.Bagchi)译成英文,《梵文〈妙法莲华经〉写本(拉丁字母转写本)序言》的英译文则出自作者本人之手。

《季羡林文集》编辑委员会

1994年3月

目　　录

浮屠与佛(附英译文)…… 1
论梵本《妙法莲华经》…… 28
论南传大藏经的翻译…… 34
原始佛教的历史起源问题…… 39
关于大乘上座部的问题…… 52
论释迦牟尼…… 74
梵文《妙法莲华经》写本(拉丁字母转写本)
序言(附英译文)…… 87
民族文化宫图书馆藏梵文《妙法莲华经》写本
影印版引言…… 105
商人与佛教…… 107
论梵文本《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》…… 216
我和佛教研究…… 270
研究佛教史的意义和方法…… 276
佛教开创时期的一场被歪曲被遗忘了的“路线斗争”
——提婆达多问题…… 278
法显…… 314
中国佛教史上的《六祖坛经》…… 339
再谈“浮屠”与“佛”…… 345

玄奘《大唐西域记》中“四十七言”问题 …………………………… 361
梵语佛典及汉译佛典中四流音ṛṝḷḹ问题 …………………………… 368
佛教的倒流 …………………………………………………………… 405
所谓中天音旨 ………………………………………………………… 445

浮屠与佛

（附英译文）

“浮屠”和“佛”都是外来语。对于这两个词在中国文献中出现的先后问题是有过很大的争论的。如果问题只涉及这两个词本身,争论就没有什么必要。可是实际情况并不是这样。它涉及中印两个伟大国家文化交流的问题和《四十二章经》真伪的问题。所以就有进一步加以研究的必要。

我们都知道,释迦牟尼成了正等觉以后的名号梵文叫做 Buddha。这个字是动词 budh(觉)加上语尾 ta 构成的过去分词。在中文里有种种不同的译名:佛陀、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部多、部陀、毋陀、没驮、佛驮、步他、浮屠、复豆、毋驮、佛图、佛、步陀、物他、馞陀、没陀、等等,都是音译。我们现在拣出其中最古的四个译名来讨论一下,就是:浮屠、浮图、复豆和佛。这四个译名可以分为两组:前三个是一组,每个都由两个字组成;第四个自成一组,只有一个字。

我们现在先讨论第一组。我先把瑞典学者高本汉(Bernhard Karlgren)所构拟的古音写在下面:

浮　* b'i̯ôg/b'i̯ə̂u/fou (Bernhard Karlgren: Grammata Serica, reprinted from the Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, number 12, 1940, p.449, 1233 i)

屠　* d'o/d'uo/t'u(同上, p.136—137, 45i')

图　* d'o/d'uo/t'u(同上, p.143—144, 64 a)

复 * b'i̯ôk/b'i̯uk/fu（同上，p.398，1034 d）

豆[1] * d'u/d'ə̯u/tou（同上，p.158，118 a）

“浮屠”同“浮图”在古代收音都是-o，后来才转成-u；“复豆”在古代收音是-u，与梵文 Buddha 的收音-a 都不相当。梵文 Buddha，只有在体声，而且后面紧跟着的一个字第一个字母是浊音或元音 a 的时候，才变成 Buddho。但我不相信“浮屠”同“浮图”就是从这个体声的 Buddho 译过来的。另外在俗语（Prākṛta）和巴利语里，Buddha 的体声是 Buddho。（参阅 R. Pischel，Grammatik der Prakrit-Sprachen，Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde，I. Band，8. Heft，Strassburg 1900，§363 及 Wilhelm Geiger，Pāli，Literatur und Sprache 同上 I. Band，7. Heft，Strassburg 1916，§78）在 Ardhamāgadhī 和 Māgadhī 里，阳类用-a 收尾字的体声的字尾是-e，但在 Ardhamāgadhī 的诗歌里面有时候也可以是-o。我们现在材料不够，当然不敢确说“浮屠”同“浮图”究竟是从哪一种俗语里译过来的；但说它们是从俗语里译过来的，总不会离事实太远。

说到“复豆”，这里面有点问题。“复豆”的古音既然照高本汉的构拟应该是 b'i̯uk-d'ə̯u，与这相当的梵文原文似乎应该是 * bukdu或 * vukdu[2]。但这样的字我在任何书籍和碑刻里还没见到过。我当然不敢就断定说没有，但有的可能总也不太大。只有收音的-u 让我们立刻想到印度俗语之一的 Apabhraṃśa，因为在 Apabhraṃśa里阳类用-a 收尾字的体声和业声的字尾都是-u。“复豆”的收音虽然是-u，但我不相信它会同 Apabhraṃśa有什么关系。此外在印度西北部方言里，语尾-u 很多，连梵文业声的-am 有时候都转成-u〔参阅 Hiän-lin Dschi（季羡林），Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen，Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen，Philolog.-Hist. Kl. 1944，Nr. 6.〕（《印度古

代语言论集》),“复豆”很可能是从印度西北部方言译过去的。

现在再来看“佛”字。高本汉曾把“佛”字的古音构拟如下:

* b'i̯wət/b'i̯uət/fu(Grammata Serica, p.252,500 1)

一般的意见都认为“佛”就是“佛陀”的省略。《宗轮论述记》说:“‘佛陀’梵音,此云觉者。随旧略语,但称曰‘佛’”。佛教字典也都这样写,譬如说织田得能《佛教大辞典》页一五五一上;望月信亨《佛教大辞典》页四四三六上。这仿佛已经成了定说,似乎从来没有人怀疑过。这说法当然也似乎有道理,因为名词略写在中文里确是常见的,譬如把司马长卿省成马卿,司马迁省成马迁,诸葛亮省成葛亮。尤其是外国译名更容易有这现象。英格兰省为英国,德意志省为德国,法兰西省为法国,美利坚省为美国,这都是大家知道的。

但倘若仔细一想,我们就会觉得这里面还有问题,事情还不会就这样简单。我们观察世界任何语言里面外来的假借字(Loan-words, Lehnwörter),都可以看出一个共同的现象:一个字,尤其是音译的,初借过来的时候,大半都多少还保留了原来的音形,同本地土产的字在一块总是格格不入。谁看了也立刻就可以知道这是“外来户”。以后时间久了,才渐渐改变了原来的形式,同本地的字同化起来,终于让人忘记了它本来不是“国货”。这里面人们主观的感觉当然也有作用,因为无论什么东西,看久了惯了,就不会再觉得生疏。但假借字本身的改变却仍然是主要原因。“佛”这一个名词是随了佛教从印度流传到中国来的。初到中国的时候,译经的佛教信徒们一定想法完全保留原字的音调,不会就想到按了中国的老规矩把一个有两个音节的字缩成一个音节,用一个中国字表示出来。况且 Buddha 这一个字对佛教信徒是何等尊严神圣,他们未必在初期就有勇气来把它腰斩。

所以我们只是揣情度理也可以想到“佛”这一个字不会是略

写。现在我们还有事实的证明。我因为想研究另外一个问题,把后汉三国时代所有的译过来的佛经里面的音译名词都搜集在一起,其中有许多名词以前都认为是省略的。但现在据我个人的看法,这种意见是不对的。以前人们都认为这些佛经的原本就是梵文。他们拿梵文来同这些音译名词一对,发现它们不相当,于是就只好说,这是省略。连玄奘在《大唐西域记》里也犯了同样的错误,他说这个是"讹也",那个是"讹也",其实都不见得真是"讹也"。现在我们知道,初期中译佛经大半不是直接由梵文译过来的,拿梵文作标准来衡量这里面的音译名词当然不适合了。这问题我想另写一篇文章讨论,这里不再赘述。我现在只把"佛"字选出来讨论一下。

"佛"字梵文原文是 Buddha,我们上面已经说过。在焉耆文(吐火罗文 A)里 Buddha 变成 Ptāñkät。这个字有好几种不同的写法:Ptāñkät, Ptāñkte, Ptāṃñkte, Ptāñäkte, Ptāñikte, Ptāññäkte, Pättāñäkte, Pättāññäkte, Pättāñkte, Pättāṃñkte, Pättāṃñäkte。(参阅 Emil Sieg, Wilhelm Siegling und Wilhelm Schulze, Tocharische Grammatik, Göttingen 1931, §76, 116, 122a, 123, 152b, 192, 206, 207, 363c,)这个字是两个字组成的,第一部分是 ptā-,第二部分是-ñkät。ptā 相当梵文的 Buddha,可以说是 Buddha 的变形。因为吐火罗文里面浊音的 b 很少,所以开头的 b 就变成了 p。第二部分的 ñkät 是"神"的意思,古人译为"天",相当梵文的 deva。这个组合字全译应该是"佛天"。"天"是用来形容"佛"的,说了"佛"还不够,再给它加上一个尊衔。在焉耆文里,只要是梵文 Buddha,就译为 Ptāñkät。在中文《大藏经》里,虽然也有时候称佛为"天中天(或王)"(devātideva)[3],譬如《妙法莲华经》卷三,《化城喻品》七:

圣主天中王

迦陵频伽声

哀愍众生者

我等今敬礼〔《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅),9,23c。〕

与这相当的梵文是:

namo 'stu te apratimā maharṣe devātidevā kalavīṅ-
kasusvarā |
vināyakā loki sadevakasminvandāmi te lokahitānu-
kampī ||
(Saddharmapuṇḍarīka, edited by H. Kern and Bunyiu Nanjio, Bibliotheca Buddhica X, St.-Pétersbourg 1912, p. 169, L. 12、13)

但"佛"同"天"连在一起用似乎还没见过。在梵文原文的佛经里面,也没有找到 Buddhadeva 这样的名词。但是吐火罗文究竟从哪里取来的呢?我现在还不能回答这问题,我只知道,在回纥文(Uigurisch)的佛经里也有类似的名词,譬如说在回纥文译的《金光明最胜王经》(Suvarṇaprabhāsottamarājasūtra)里,我们常遇到 tngri tngrisi burxan 几个字,意思就是"神中之神的佛",与这相当的中译本里在这地方只有一个"佛"字。(参阅 F. W. K. Müller, Uigurica, Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1908, p. 28、29 等;Uigurica II, Berlin 1911, p. 16 等。)两者之间一定有密切的关系,也许是抄袭假借,也许二者同出一源;至于究竟怎样,目前还不敢说。

我们现在再回到本题。在 ptāñkät 这个组合字里,表面上看起

来,第一部分似乎应该就是 ptā-。但实际上却不然。在焉耆文里,只要两个字组合成一个新字的时候,倘若第一个字的最后一个字母不是 a,就往往有一个 a 加进来,加到两个字中间。譬如 aträ 同 tampe 合起来就成了 atra-tampe,kāsu 同 ortum 合起来就成了 kāswa-ortum,kälp 同 pälskāṃ 合起来就成了 kälpapälskāṃ,pär 同 krase 合起来就成了 pärrakrase,pältsäk 同 pāṣe 合起来就成了 pälskapaṣe,prākär 同 pratim 合起来就成了 prākra-pratim,brāhmaṃ 同 purohitune 合起来就成了 brähmna-purohitune,ṣpät 同 koṃ 合起来就成了 säpta-koñi。(参阅 Emil Sieg, Wilhelm Siegling und Wilhelm Schulze, Tocharische Grammatik, §363,a)中间这 个 a 有时候可以变长。譬如 wäs 同 yok 合起来就成了 wsā-yok,wäl 同 ñkät 合起来就成了 wlā-ñkät。(同上 §363,c)依此类推,我们可以知道 ptā 的原字应该是 pät;据我的意思,这个 pät 还清清楚楚地保留在 ptāñkät 的另一个写法 pättāñkät 里。就现在所发掘出来的残卷来看,pät 这个字似乎没有单独用过。但是就上面所举出的那些例子来看,我们毫无可疑地可以构拟出这样一个字来的。我还疑心,这里这个元音没有什么作用,它只是代表一个更古的元音 u。

说 ä 代表一个更古的元音 u,不是一个毫无依据的假设,我们有事实证明。在龟兹文(吐火罗文 B),与焉耆文 Ptāñkät 相当的字是 Pūdñäkte。〔Pudñäkte, pudñikte, 见 Sylvain Lévi, Fragments des Textes Koutchéens, Paris 1933: Udānavarga, (5) a2; Udānālaṃkara, (1) a 3; b 1,4; (4) a 4; b 1,3; Karmavibhaṅga, (3) b 1; (8) a2,3; (9) a4; b 1,4; (10) a 1; (11) b 3〕我们毫无疑问地可以把这个组合字分拆开来,第一个字是 pūd 或 pud,第二个字是 ñäkte。pūd 或 pud 就正相当焉耆文的 pät。在许多地方吐火罗文 B(龟兹文)都显出比吐火罗文 A(焉耆文)老,所以由 pūd 或 pud 变成 pät,再由 pät 演变成 ptā,这个过程虽然是我们构拟的,但一点也不牵强,我相信,这不会离事实

太远。

上面绕的弯子似乎有点太大了，但实际上却一步也没有离开本题。我只是想证明：梵文的 Buddha，到了龟兹文变成了 pūd 或 pud，到了焉耆文变成了 pät，而我们中文里面的“佛”字就是从 pūd、pud（或 pät）译过来的。“佛”并不是像一般人相信的是“佛陀”的省略。再就后汉三国时的文献来看，“佛”这个名词的成立，实在先于“佛陀”。在“佛”这一名词出现以前，我们没找到“佛陀”这个名词。所以我们毋宁说，“佛陀”是“佛”的加长，不能说“佛”是“佛陀”的省略。

但这里有一个很重要的问题：“佛”字古音 but 是浊音，吐火罗文的 pūd、pud 或 pät 都是清音。为什么中文佛典的译者会用一个浊音来译一个外来的清音？这个问题倘不能解决，似乎就要影响到我们整个的论断。有的人或者会说：“佛”这个名词的来源大概不是吐火罗文，而是另外一种浊音较多的古代西域语言。我以为，这怀疑根本不能成立。在我们截止到现在所发现的古代西域语言里，与梵文 Buddha 相当的字没有一个可以是中文“佛”字的来源的。在康居语里，梵文 Buddha 变成 pwty 或 pwtty（见 Robert Gauthiot, Le Sūtra du religieux Ongles-Longs, Paris 1912, p.3）。在于阗语里，早期的经典用 balysa 来译梵文的 Buddha 和 Bhagavat，较晚的经典里，用 b̬aysa，或 b̬eysa。（见 Sten Konow, Saka Studies, Oslo Etnografiske Museum Bulletin 5, Oslo 1932, p. 121; A. F. Rudolf Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan, Vol. 1, Oxford 1916, p. 239、242）。至于组合字（samāsa）像 buddhakṣetra 则往往保留原字。只有回纥文的佛经曾借用过一个梵文字 bud，似乎与我们的“佛”字有关。在回纥文里，通常是用 burxan 这个字来译梵文的 Buddha。但在《金光明最胜王经》的译本里，在本文上面有一行梵文：

Namo bud o o namo drm o o namo sang
(F.W.K.Müller, Uigurica, 1908, p.11)

正式的梵文应该是:

Namo buddhāya o o namo dharmāya o o namaḥ saṅghāya。

在这部译经里常有 taising 和 sivsing 的字样。taising 就是中文的“大乘”,sivsing 就是中文的“小乘”。所以这部经大概是从中文译过去的。但 namo bud o o namo drm o o namo sang 这一行却确是梵文,而且像是经过俗语借过去的。为什么梵文的 Buddha 会变成 bud,这我有点说不上来。无论如何,这个 bud 似乎可能就是中文“佛”字的来源。但这部回纥文的佛经译成的时代无论怎样不会早于唐代,与“佛”这个名词成立的时代相差太远,“佛”字绝没有从这个 bud 译过来的可能。我们只能推测,bud 这样一个字大概很早很早的时候就流行在从印度传到中亚去的俗语里和古西域语言里。它同焉耆文的 pät,龟兹文的 pūd 和 pud,可能有点关系。至于什么样的关系,目前文献不足,只有阙疑了。

除了以上说到的以外,我们还可以找出许多例证,证明最初的中译佛经里面有许多音译和意译的字都是从吐火罗文译过来的。所以,“佛”这一个名词的来源也只有到吐火罗文的 pät、pūt 和 pud 里面去找。

写到这里,只说明了“佛”这名词的来源一定是吐火罗文。但问题并没有解决。为什么吐火罗文里面的清音,到了中文里会变成浊音?我们可以怀疑吐火罗文里辅音 p 的音值。我们知道,吐火罗文的残卷是用 Brāhmī 字母写的。Brāhmī 字母到了中亚在发

音上多少有点改变。但只就 p 说，它仍然是纯粹的清音。它的音值不容我们怀疑。要解决这问题，只有从中文“佛”字下手。我们现在应该抛开高本汉构拟的“佛”字的古音，另外再到古书里去找材料，看看“佛”字的古音还有别的可能没有：

《毛诗·周颂·敬之》：“佛时仔肩。”《释文》：“佛，毛符弗反(b'i̯wət)郑音弼。”

《礼记·曲礼》上：“献鸟者佛其首。”《释文》佛作拂，云：“本又作佛，扶弗反，戾也。”

《礼记·学记》：“其施之也悖，其求之也佛。”《释文》：“悖，布内反；佛，本又作拂，扶弗反。”

（案《广韵》，佛，符弗切(b'i̯wət)，拂，敷勿切(p'i̯wət)。）

上面举的例子都同高本汉所构拟的古音一致。但除了那些例子以外，还有另外一个“佛”：

《仪礼·既夕礼》郑注：“执之以接神，为有所拂扐”。《释文》：“拂扐，本又作佛仿；上芳味反；下芳丈反。”

《礼记·祭义》郑注：“言想见其仿佛来。”《释文》：“仿，孚往反；佛，孚味反(p'i̯wəd)。”

《史记·司马相如传》《子虚赋》：“缥乎忽忽，若神仙之仿佛。”(《汉书》、《文选》改为髣髴)

《汉书·扬雄传》：“犹仿佛其若梦。”注：“仿佛即髣髴字也。”

《汉书·李寻传》：“察其所言，仿佛一端。”师古曰：“仿读曰髣，佛与髴同。”

《后汉书·仲长统传》:“呼吸精和,求至人之仿佛。”

《淮南子·原道》:“叫乎仿佛,默然自得。”

《文选》潘岳《寡妇赋》:“目仿佛乎平素。”李善引《字林》曰:“仿,相似也;佛,不审也。”

玄应《一切经音文》:“仿佛,声类作髣髴同。芳往敷物二反。”

《玉篇》:“佛,孚勿切。”《万象名义》:“佛,芳未反。”

从上面引的例子看起来,“佛”字有两读。“佛”古韵为脂部字,脂部的入声韵尾收 t,其与入声发生关系之去声,则收 d。“佛”字读音,一读入声,一读去声:(一)扶弗反(b'i̯wət);(二)芳味反或孚味反(p'i̯wəd)。现在吐火罗文的 pūd 或 pud 与芳味反或孚味反正相当。然则,以“佛”译 pūd 正取其去声一读,声与韵无不吻合。

把上面写的归纳起来,我们可以得到下面的结论:“浮屠”、“浮图”、“复豆”和“佛”不是一个来源。“浮屠”、“浮图”、“复豆”的来源是一种印度古代方言。“佛”的来源是吐火罗文。这结论看来很简单;但倘若由此推论下去,对佛教入华的过程,我们可以得到一点新启示。

在中国史上,佛教输入中国可以说是一件很有影响的事情。中国过去的历史书里关于这方面的记载虽然很不少,但牴牾的地方也很多(参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上,第 1—15 页),我们读了,很难得到一个明确的概念。自从 19 世纪末年 20 世纪初年欧洲学者在中亚探险发掘以后,对这方面的研究有了很大的进步,简直可以说是开了一个新纪元。根据他们发掘出来的古代文献器物,他们向许多方面作了新的探讨,范围之大,史无前例。对中国历史和佛教入华的过程,他们也有了很大的贡献。法国学

者烈维(Sylvain Lévi)发现最早汉译佛经所用的术语多半不是直接由梵文译过来的,而是间接经过一个媒介。他因而推论到佛教最初不是直接由印度传到中国来的,而是间接由西域传来。(参阅 Sylvain Lévi, Le《Tokharien B》Langue de Koutcha, Journal Asiatique 1913, Sept.-Oct. p.311—38。此文冯承钧译为中文:《所谓乙种吐火罗语即龟兹国语考》,载《女师大学术季刊》,第一卷,第四期。同期方壮猷《三种古西域语之发见及其考释》,有的地方也取材于此文。)这种记载,中国书里当然也有;但没有说得这样清楚。他这样一说,我们对佛教入华的过程最少得到一个清楚的概念。一直到现在,学者也都承认这说法,没有人说过反对或修正的话。

我们上面说到"佛"这名词不是由梵文译来的,而是间接经过龟兹文的 pūd 或 pud(或焉耆文的 pät)。这当然更可以助成烈维的说法,但比"佛"更古的"浮屠"却没有经过古西域语言的媒介,而是直接由印度方言译过来的。这应该怎样解释呢?烈维的说法似乎有修正的必要了。

根据上面这些事实,我觉得,我们可以作下面的推测:中国同佛教最初发生关系,我们虽然不能确定究竟在什么时候,但一定很早[4](参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上,第 22 页),而且据我的看法,还是直接的;换句话说,就是还没经过西域小国的媒介。我的意思并不是说,佛教从印度飞到中国来的。它可能是先从海道来的,也可能是从陆路来的。即便从陆路经过中亚小国而到中国,这些小国最初还没有什么作用,只是佛教到中国来的过路而已。当时很可能已经有了直接从印度俗语译过来的经典。《四十二章经》大概就是其中之一。"浮屠"这一名词的形成一定就在这时候。这问题我们留到下面再讨论。到了汉末三国时候,西域许多小国的高僧和居士都到中国来传教,像安士高、支谦、支娄迦谶、安玄、支曜、康巨、康孟详等是其中最有名的。到了这时候,西域小

国对佛教入华才真正有了影响。这些高僧居士译出的经很多。现在推测起来,他们根据的本子一定不会是梵文原文,而是他们本国的语言。“佛”这一名词的成立一定就在这时期。

现在我们再回到在篇首所提到的《四十二章经》真伪的问题。关于《四十二章经》,汤用彤先生已经论得很精到详明,用不着我再来作蛇足了。我在这里只想提出一点来讨论一下,就是汤先生所推测的《四十二章经》有前后两个译本的问题。汤先生说:

> 现存经本,文辞优美,不似汉译人所能。则疑旧日此经,固有二译。其一汉译,文极朴质,早已亡失。其一吴支谦译,行文优美,因得流传。(《汉魏两晋南北朝佛教史》上,第36页)

据我自己的看法,也觉得这个解释很合理。不过其中有一个问题,以前我们没法解决,现在我们最少可以有一个合理的推测了。襄楷上桓帝疏说:

> 浮屠不三宿桑下,不欲久,生恩爱,精之至也。天神遗以好女,浮屠曰:“此但革囊盛血。”遂不盼之。其守一如此。(《后汉书》卷六十下)

《四十二章经》里面也有差不多相同的句子:

> 日中一食,树下一宿,慎不再矣。使人愚蔽者,爱与欲也。(㊅17,722b)
>
> 天神献玉女于佛,欲以试佛意、观佛道。佛言:“革囊众秽,尔来何为?以可诳俗,难动六通。去,我不用尔!”(㊅17,

723b)

我们一比较，就可以看出来，襄楷所引很可能即出于《四十二章经》。汤用彤先生(《汉魏两晋南北朝佛教史》上，第 33—34 页)就这样主张。陈援庵先生却怀疑这说法。他说：

> 树下一宿，革囊盛秽，本佛家之常谈。襄楷所引，未必即出于《四十二章经》。

他还引了一个看起来很坚实的证据，就是襄楷上书用"浮屠"两字，而《四十二章经》却用"佛"。这证据，初看起来，当然很有力。汤先生也说：

> 旧日典籍，唯借钞传。"浮屠"等名，或嫌失真，或含贬辞。后世展转相录，渐易旧名为新语。(《汉魏两晋南北朝佛教史》上，第 36 页)

我们现在既然知道了"浮屠"的来源是印度古代俗语，而"佛"的来源是吐火罗文，对这问题也可以有一个新看法了。我们现在可以大胆地猜想：《四十二章经》有两个译本。第一个译本，就是汉译本，是直接译自印度古代俗语。里面凡是称"佛"，都言"浮屠"。襄楷所引的就是这个译本。但这里有一个问题。中国历史书里，关于佛教入华的记载虽然有不少牴牾的地方，但是《理惑论》里的"于大月支写佛经四十二章"的记载却大概是很可靠的。既然这部《四十二章经》是在大月支写的，而且后来从大月支传到中国来的佛经原文都不是印度梵文或俗语，为什么这书的原文独独会是印度俗语呢？据我的推测，这部书从印度传到大月支，他们还没来得

及译成自己的语言,就给中国使者写了来。100多年以后,从印度来的佛经都已经译成了本国的语言,那些高僧们才把这些译本转译成中文。第二个译本就是支谦的译本,也就是现存的。这译本据猜想应该是译自某一种中亚语言。至于究竟是哪一种,现在还不能说。无论如何,这个译文的原文同第一个译本不同;所以在第一个译本里称“浮屠”,第二个译本里称“佛”,不一定就是改易的。

根据上面的论述,对于“佛”与“浮屠”这两个词,我们可以作以下的推测:“浮屠”这名称从印度译过来以后,大概就为一般人所采用。当时中国史家记载多半都用“浮屠”。其后西域高僧到中国来译经,才把“佛”这个名词带进来。范蔚宗搜集的史料内所以没有“佛”字,就因为这些史料都是外书。“佛”这名词在那时候还只限于由吐火罗文译过来的经典中。以后才渐渐传播开来,为一般佛徒,或与佛教接近的学者所采用。最后终于因为它本身有优越的条件,战胜了“浮屠”,并取而代之。

附记:

写此文时,承周燕孙先生帮助我解决了“佛”字古音的问题。我在这里谨向周先生致谢。

1947年10月9日

注　　释

〔1〕鱼豢《魏略》作“复立”。《世说新语·文学篇》注作“复豆”。《酉阳杂俎》卷二《玉格》作“复立”。参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上,第49页。

〔2〕参阅 Pelliot, Meou-Tseu ou les doutes levés, T'oung Pao(《通报》)Vol. XIX, 1920, p.430.

〔3〕参阅《释氏要览》中,㊅54,284b—c。

〔4〕《魏书·释老志》说:“及开西域,遣张骞使大夏。还,传其旁有身毒国,一名

天竺。始闻浮屠之教。"据汤先生的意思,这最后一句,是魏收臆测之辞;因为《后汉书·西域传》说:"至于佛道神化,兴自身毒;而二汉方志,莫有称焉。张骞但著地多暑湿,乘象而战。"据我看,张骞大概没有闻浮屠之教。但在另一方面,我们仔细研究魏收处置史料的方法,我们就可以看出,只要原来史料里用"浮屠",他就用"浮屠";原来是"佛",他也用"佛";自叙则纯用"佛"。根据这原则,我们再看关于张骞那一段,就觉得里面还有问题。倘若是魏收臆测之辞,他不应该用"浮屠"两字,应该用"佛"。所以我们虽然不能知道他根据的是什么材料,但他一定有所本的。

附

ON THE OLDEST CHINESE TRANSLITERATIONS OF THE NAME OF BUDDHA

In the year 1933 Dr. Hu Shih wrote an article entitled "On the Sūtra of the 42 Sections" (*Hu Shih lun shue kin cho*, I, 2, pp. 177—186) in the order to discuss the authenticity of the Sūtra. In this article, just at the beginning, he discussed the probable dates when the two transliterations Fou-t'u (浮屠) and Fo (佛) came to be used in China. Prof. Chen Yuan then communicated his views on the transliterations in some letters to Dr. Hu Shih. They were agreed only on one point that Fou-t'u came to be used earlier than Fo. On several other points their opinions differ specially when Prof. Chen says: "Fo is not mentioned in the historical materials of the Latter Han dynasty collected by Fan Wei-tsong" (ibid. p.

179). He further says—"In the decrees of and the memorials to the Emperors of the Latter Han dynasty only Fou-tu is used and not Fo. This I have told you in my last letter. A chapter on India is quoted in the commentary on the *San kuo che* by Pei Sung chih. In this chapter the word Fou-tu occurs eight times and there is no mention of Fo. Twice there is mention of *Fou-t'u-king* and not of *Fo-king*. Chen Shou uses Fou-t'u and Fo at the same time. Yuan Hung uses only Fo and explains Fou-t'u by Fo. Fan Wei-tsong retains in the decrees and memorials quoted by him the name Fou-t'u and uses Fo when he writes himself (ibid, p. 189).

From the study of the historical materials already mentioned Prof. Chen draws the following conclusions: (i) From the Latter Han to the middle of Wei period only Fou-t'u is used; (ii) From the period of the Three Kingdoms to the beginning of the Tsin Fou-t'u and Fo are simultaneously used; (iii) From the Eastern Tsin to the Song period only Fo is used. In the light of these deductions he draws the further conclusion that the *Li-hui-lun* of Mou Tseu and all the Han translations of the Buddhist texts cannot be treated as really written and translated in the Han period (ibid. p. 190). Dr. Hu Shih however does not agree with the view that Fo does not occur in the historical materials of the Han period collected by Fan Wei-tsong.

I propose here to discuss the problem from a quite different point of view. Dr. Hu and Prof. Chen have tried to find out the probable dates of the first use of the two forms of the name. I shall try to trace the origin of the two forms of the name. If we can trace their origin clearly it will throw some light on the problem raised by Dr. Hu and Prof. Chen.

We know that Śākyamuni came to be known as Buddha after his attainment of Samyak Sambodhi. The word Buddha means "the illumined".

In Chinese there are more than 20 different transliterations of this name: Fo-t'o, Fou-t'o, Fou-t'u, Feu-t'ou, Pu-t'o, Pu-ta, Pu-to, Pu-t'o, Mu-t'o, Mei-ta, Fo-ta, Pu-t'a, Fou-t'u, Fu-tou, Mu-ta, Fo-t'u, Fo, Pu-t'o, Wu-t'a, Pu-t'o, Mei-t'o etc.*

I will confine my discussion to the four oldest of these transliterations namely: Fou-t'u, Fou-t'u, Fu-tou and Fo. The first three belong to the same group each consisting of two words while the fourth belong to a different group of only one word.

Let us consider the first group. The ancient pronunciation of the words occurring in this group according to the reconstruction of Karlgren are the following (*Grammata Serica*, reprinted from the Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, no. 12, 1940):

浮[1]b'iôg/b'iəu/fou (449, 1233i)
屠[2]d'o/d'uo/t'u (136-137, 45 i')
图[3]d'o/d'uo/t'u (143-144, 63a)
复[4]b'iôk/b'iuk/fu (398, 1034d)
豆[5]d'u/d'ə̯u/tou (158, 118a)

The final vowel in both Fou-t'u and Fou-t'u was in ancient pronunciation -o-, it became later -u-; Fu-tou had a final -u- in ancient times. None of them correspond to Sanskrit *Buddha*. In Sanskrit Buddha becomes *Buddho* only in the nominative case when the following word begins with a sonant or with the vowel -a-. But I do not believe that Chinese Fou-t'u and Fou-t'u came from the nominative Buddho. In Prakrit and Pali the nominative of Buddha is Buddho. In Ardha-Māgadhī and Māgadhī, the masculine bases in -a- have -e- in the nominative, but in Ardha-Māgadhī verses it is sometimes found with an ending in -o-. But we have not sufficient materials to say from which Prakrit Fou-t'u and

Fou-t'u came. We are however justified in assuming that they were based on some Prakrit forms.

As to Fu-tou the problem is somewhat complicated. Since the old pronunciation, according to Karlgren, was b'iuk-d'ə̯u, the corresponding Indian form would be **bukdu* or **vukdu*. But this form is not found either in old texts or inscriptions. The final -u- reminds us of Apabhraṁśa because in Apabhraṁśa the masculine -a- bases have -u- in nominative and accusative. But in spite of the -u- it does not seem to have been an Apabhraṁśa form. In the North-Western dialect of India the ending -u- is common, even the accusative ending of Sanskrit -am and Prakrit -aṁ become at times -u- (cf. my article Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen, Nachrichten Ak. Wiss. Göttingen, Philo-Hist. Kl. 1944, nr. 6). The name Fu-tou most probably comes from this Prakrit.

Let us now discuss the form Fo. Karlgren reconstructs the old pronunciation as b'iwət/b'iuət/fu (*Grammata Serica* 252, 500 1). Usually the word Fo is considered to be an abridgement of the word Fo-t'o. In the *Tsong Liun lun shu ki* it is said "Fo-t'o is a Sanskrit word; in Chinese it means kio-che 'the awakened'; we follow the old abridgement and call it Fo." In the Buddhist dictionaries we find the same explanation of Fo (cf. '*Bukkyo daijiten*', p. 155). This seems to have been the explanation as established by tradition. The explanation seems to be reasonable at the first sight for in Chinese such abridgements are common.

But if we go deeper into the problem then we find that such an explanation is unsatisfactory. A study of loan words in other languages points out to a common rule. When a word is introduced from another language it retains mostly the original form at the beginning. It then does not

get mixed up with the native words. Gradually it changes its original form and is mixed up with the native words. The name of Buddha came to China with Buddhism from India. When it first came to China the translators would surely retain the original form of the name. They would not use an abbreviation from the beginning. Moreover the name of Buddha was a sacred name for the Buddhists. They would not venture to alter it.

Under these circumstances it is more reasonable to assume that the word Fo is not an abridgement. There is further evidence to confirm it. I have collected all the transliterations in the translations of the Latter Han period and of the period of the Three Kingdoms. Some of the transliterations formerly considered to be abridgements do not appear to me to be so. The words in transliterations used to be formerly compared with original Sanskrit words as it was believed that the texts had been translated from Sanskrit original. As the transliterations were found not corresponding with the Sanskrit they were explained as abbreviations. Even Hiuantsang in his *Ta t'ang si yu ki* makes that mistake. We now know that most of the oldest Buddhist translations were not based on Sanskrit. So the old transliterations should not be compared with Sanskrit forms. As I propose to deal with the problem in another article I will confine my attention here to the discussion of the word Fo.

The Sanskrit word for Fo, we have seen, is Buddha. The word Buddha becomes in Tokharian A ptāñkat and is written in different ways such as: ptāñkat, ptāñkte, ptāṁñkte, ptāñakte, ptāñäkte, ptāñikte, ptāññakte, pättāñakte, pättāññakte, pättāñkte, pättāṁñkte, pättāṁñkte (cf. Sieg, Siegling, Schulze *Tocharische Grammatik*, § 76, 116, 122a, 123, 152b, 192, 206, 207, 363c). The word ptāñkat is a combination of two words ptā and ñkat. Ptā corresponds to Sanskrit Buddha. In Tokharian

the sonants are rare. Therefore the initial -b- changes into -p-. The second part -ñkat means "god" and thus stands for Sanskrit -deva. The word ptāñkat therefore may be translated as Fo-t'ien i. e. Buddhadeva. In Tokharian A the Sanskrit word Buddha is always translated as ptāñkat. In the Chinese Tripiṭaka we find the terms *t'ien chong wang* (天中王) in the translation of the *Saddharmapuṇḍarika* where they stand for Sanskrit *devātideva*. cf. the Sanskrit text, ed. Kern. Nanjio, p. 169, L. 12-13:

namo 'stu te apratimā maharṣe devātideva kalavinkasusvarā/
vināyakā loki sadevakasminvandāmi te lokahitānukampī//

But the term Fo-t'ien is never found in the Chinese Buddhist texts. Neither is the term 'Buddhadeva' found in Sanskrit texts. From which source did then the Tokharian borrow this word? This question cannot be answered now. A similar term is found in the Uigur translations of the Buddhist texts. cf. the Uigur translation of the Suvarṇaprabhāsa-sūtra (Müller, Uigurica, A. K. A. W., 1908, p. 28ff. Uigurica II, 1911, p. 16): *tngri tngrisi burxan* "Buddha, the god of gods". A comparison of the Uigur and Tokharian names of Buddha shows either that the former was derived from the latter or that both go back to the same origin which might probably have been Iranian.

In the compound ptāñkät the first part seems to be ptā, but in fact it is not quite so. In the Tokharian A when two words are compounded an -a- is inserted after the first part if it does not end in an -a. cf. aträ + tampe = atra-tampe kāsu + ortum = kāswaortum, kälp + pälskāṁ = kälpa -pälskāṁ, pär + krase = pärra-krase, pältsäk + pāṣe = pälska-pāṣe, prākär + pratim = prākra -pratim, brāhmaṁ + purohitum = brāhmna -purohitum, ṣpät + koṁ = ṣäptakoñi (*Tocharische Grammatik*, § 363a). The -a- may be sometimes lengthened as in wäs + yok = wsā-yok, wäl + ñkät

= wlā-ñkät (ibid 363 c). From these examples we can infer that ptā was originally pät. The word pät is clearly preserved in the compound pättañkät which is another form of ptāñkät. In the manuscripts we have not yet found an independent pät. But its existence cannot be doubted. It may be further assumed that the vowel -ä- stands here for an older -u-.

The hypothesis that the vowel -ä. stands for an older -u- can be proved from Kuchean. The corresponding word for Tokharian ptāñkät in Kuchean is pūdñäkte pudñäkte, pudñikte (cf. Lévi, *Fragments des textes Koutcheens*, Paris, 1933, p. 139). The word may be analysed with certainty as pūd/pud + ñäkte. pūd/pud corresponds with Tokharian pät. In some respects the Kuchean is older than Tokharian. Therefore the change from pūd/pud to pät/ptā is quite natural.

So far we have indulged in a digression from our main point. It may be however shown that Sanskrit Buddha becomes in Kuchean pūd/pud and in Tokharian Pät and that the Chinese Fo is a transliteration from Kuchean. Thus Fo is not an abridgement of Fo-t'o as hitherto believed. In the texts of the Latter Han and the Three Kingdoms it is the word Fo which is used first. Fo-t'o is not yet mentioned. Therefore we should say that Fo-t'o is a later lengthening of Fo and not that Fo is an abridgement.

The hypothesis however raises an important question. The old pronunciation of Fo starts with a sonant '*But*'. In Kuchean pūd/pud it is a surd. Why do the Chinese Buddhist texts render a surd by a sonant? Unless this question is satisfactorily answered our hypothesis cannot become a proof. It might be argued that Chinese Fo is not based on the Kuchean but on some other Central Asian form. In Sogdian Sanskrit Buddha is rendered as pwty pwtty (Gauthiot, *Le Sūtra du religicux Ongles-Longs*, p. 3). In older Khotanese the word is balysa for 'Buddha Bhagavat'. In lat-

er Khotanese it is baysa, beysa, biysa (Sten Konow, *Saka Studies*, Oslo Etnografiske Museum Bulletin, 5, p. 121, Hoernle, *Manuscript Remains*..., I pp. 239, 242). In Uigur 'Burxan' is the common translation of Sanskrit Buddha. But in the Uigur translation of the Suvarṇaprabhāsa-Sūtra (Müller, *Uigurica* p. 11) we find 'namo bud... namo drm... namo sang' which correspond to Sanskrit 'namo buddhāya... namo dharmāya... namo saṅghāya.' In this Uigur translation we find the words *taising* and *sivsing* which are really Chinese *ta chèng* and *hsiao cheng*. The occurrence of these words shows that the text was translated from Chinese. But the line 'namo bud... etc.', comes directly from Indian source. Why the Sanskrit word becomes *Bud* in Uigur cannot be explained. Anyhow the Uigur *Bud* might be the source of Chinese Fo if there had not been a chronological difficulty. The Uigur translation is not older than the T'ang period but Fo goes back to the Han. Fo therefore could not have been derived from Uigur.

There are many other evidences to show that the oldest Chinese Buddhist translations and transliterations were based on Tokharian and Kuchean. The Chinese Fo could have only been derived from these two sources.

Till now I have tried to show only that the source of Chinese name is Tokharian or Kuchean but the problem that a Kuchean sonant becomes a surd in Chinese remains unsolved. The only way of solving the problem is to reexamine the old pronunciation of Fo. The old pronunciation as reconstructed by Karlgren is *bud*. But besides this Fo there was another Fo. The character is the same but the pronunciations are different. cf. *Li Ki*, chap. chi yi, comm. of Cheng... "(言想见其仿佛来)". She-wen gives the pronunciation of fang (仿) as (浮往反) and of *fo* as 浮味反

(p'iwəd). There are also other instances of this pronunciation of Fo in Yi-li, chap. Chi hsi li, She-ki etc.

From these examples we can find that the word Fo had two pronunciations. In the ancient Chinese phonetic system the word Fo belongs to the group (脂) the final of *ju sheng* of the *che* group is *t*; the *kiu-sheng* related to *ju-sheng* has a final *d*. Therefore Fo is pronounced in two ways: (i) *ju-sheng*-b'iwət and (ii) *kiu-sheng*-p'iwəd. The Kuchean pud-pūd exactly correspond with the *kiusheng* of Fo in initial and final.

We may therefore conclude that Fou-t'u. Fou-t'u, Fu-tou, and Fo are of different sources. The first three come from an Indian Prakrit and the last come through Kuchean. The conclusion seems to be very simple but it throws some new light on the history of the introduction of Buddhism in China.

Either in the history of the world or in the history of China, the introduction of Buddhism in China is an event of the greatest importance. Although in the ancient Chinese accounts there are many accounts of the introduction of Buddhism yet they are so contradictory to each other that we cannot make a clear idea from them (T'ang Yung-tung, *Han wei leang tsin nan pei caho fo kiao she*, I, pp. 1-15). Towards the end of the 19th century and the beginning of the 20th the European scholars sent several expeditions to Central Asia. They discovered among the ruins of ancient cities and temples numerous manuscripts, paintings etc. Since then they made epoch making progress in the study of the history and geography of Central Asia and also in the study of the history of Buddhism. Prof. Sylvain Lévi proved that the technical terms in the Chinese translations of the Han period did not come directly from Sanskrit but through a medium, which was according to him a Central Asian medium (*Le Tokharien B*,

Langue de Koutcha, J. As. 1913, pp. 311 ff). We find records in ancient Chinese literature which amply confirm his views.

I have tried to show that the Chinese Fo does not come directly from Sanskrit but through Kuchean. This goes to strengthen the theory of Prof. Lévi. The other word Fou-t'u which was used in Chinese earlier than Fo came directly from India most probably from an Indian dialectal form. How to explain this fact? Anyhow the theory of Prof. Lévi must be supplemented. We do not know exactly when the Chinese first received Buddhism. Buddhism must have come to China earlier than what is usually believed. It first came either by sea or by land. If it had come by land through Central Asia, the small countries in Central Asia did not yet play any part in the transmission. Chinese translations were made at that time from texts written in Prakrit. The Sūtra of the 42 Sections was one of them. The name Fou-t'u came to be used at this time. It was towards the end of the Han period that Central Asian monks and laymen came to China. They were Ngan She-kao, Che-k'ien, Che Lokakṣema, Ngan Hiuan, Che Yao, K'ang Mongsiang etc. Buddhism began to be transmitted to China by the Buddhist monks of Central Asia. The texts which they translated into Chinese seem to be have been not Indian but written in their own languages. The word Fo came to be used in this period. Dr. Hu Shih says "I suppose boldly that the term Fo came to be used under the latter Han dynasty, when the number of translations and Buddhists began to increase" (ibid, p. 181). I entirely agree with his assertion.

We now come to question of the authenticity of the Sūtra of 42 Sections, and its bearing on the use of the terms Fou-t'u and Fo. So far as the Sūtra is concerned Dr. Hu Shih and Prof. T'ang have discussed the problem thoroughly. I will confine my attention only to one of the points raised

by them. Prof. T'ang contends that there were two translations of the Sūtra of 42 Sections and that the existing one in the Chinese Tripiṭaka is in too fine a style to be a Han translation. He thinks that the Han translation which was in a plain and simple style was lost. The sec-ond translation of the text, that by Che-k'ien of the Wu dynasty, which is in a more refined style, has come down to us (T'ang, *loc. cit.* I, p. 36). Dr. Hu Shih agrees with this theory (*loc. cit.* p. 178). To me also the theory appears to be very plausible. But one point still remains unexplained. Siang Kiai in his memorial to Huang-ti says "Fou-t'u does not sleep for three nights under a mulberry tree. He does not want to remain there longer lest he may have love for it. This is due to his utmost exertion. The god sends him beautiful girls. Fou-t'u says 'these are only leather sack with blood'. He does not look at them. He is so devoted to his asceticism" (*Hou Han Shu* ch. 60b). In the Sūtra of the 42 Sections we find similar expressions: "He eats only once a day; he remains under the tree only for one night, he never repeats. What blind the people are the desire and the ignorance (Taisho ed. XVII, 722b). "The god offers the Buddha a beautiful girl in order to try him. The Buddha looks at the Tao and says 'you are a leather sack with dirts; why have you come? You can cheat with the common people but cannot shake me who has got six spiritual powers" (ibid, 723b).

A comparison shows that Siang Kiai was most probably drawing upon the Sūtra of the 42 Sections. Both Dr. Hu Shih (ibid. p. 171) and Prof. T'ang (ibid. p. 33 f) are of this opinion. But Prof. Chen on the contrary contends that "to remain for one night under a tree" and "leather sack with dirts" are of common usage among the Buddhists. The quotation of Siang Kiai, according to him, does not necessarily come from the Sūtra

of 42 Sections (ibid. 179). Moreover he points out that Siang Kiai uses the term Fou-t'u in his memorial but it is Fo which we find in the Sūtra of 42 Sections. Dr. Hu admits that there is much force in this contention. Prof. T'ang tries to explain it thus: "The old Chinese books were transmitted only through copies. A term like Fou-t'u does not represent exactly the original name. Besides the Chinese words literally convey a sense of despise. In course of repeated copying the old was changed into a new one (ibid. p. 36).

Now that we know that the source of Fou-t'u was an Indian dialectal form and that of Fo was Kuchean, we can look at the problem from a new point of view. A satisfactory explanation of the problem may be found by having recourse to a new hypothesis. We know that the Sūtra of the 42 Sections was twice translated into Chinese. The first translation which was done in the Han period was based on an Indian original. This translation used the term Fou-t'u and Siang Kiai's quotation was from this translation. This translation was subsequently lost. The second translation, that of Che Kien has come down to us. The original of this translation must have been in some Central Asian dialect.

We thus find that the three principles that were enunciated by Prof. Chen are not based on very strong grounds. He has overlooked the fact that the use of the two names Fou-t'u and Fo concerned chiefly a difference in sources. Simply for the fact that some of the Han translations use only Fo and not Fou-t'u we cannot consider them as not being Han translations. His contention that "even if they are translations" cannot also be supported.

Prof. Chen besides pointed out that Fo is not used in the historical materials used by Fan Wei-tsong. Dr. Hu Shih gives a reasonable expla-

nation of this fact thus: "Yu (chüan), Ch'en (sho), Sse Ma (p'iao) and Fan (Wei Tsong) etc. were all non-Buddhist historians. From the fact that they used only Fou-t'u and not Fo or probably Fo in some cases, we cannot infer that the Buddhists of those days had not yet used Fo as common term for Buddha" (ibid. p. 195). The Chinese scholars and historians borrowed the word Fou-t'u from such texts as had been directly translated from Indian sources. The word Fo was brought later by the Central Asian monks and at the beginning it was confined only to the texts translated by them. Later on it became a word of common use and replaced Fou-t'u on account of its apparent advantages.

(*Sino-Indian Studies*)

注　　释

〔1〕-〔5〕 佛陀、浮头、部多、没驮、浮屠、佛图、物他、浮陀、勃陀、部陀、佛驮、复豆、佛、辞陀、浮图、勃驮、母陀、步他、母驮、步陀、没陀

论梵本《妙法莲华经》

《妙法莲华经》(Saddharmapuṇḍarīkasūtra)在佛教经典里地位的崇高,只要治佛教史或对佛教有点研究的人都知道。用不着我们再详细说。日本人称之曰"镇护国家之经典"或"大乘之经王",可见这部经在日本的地位同在中国一样重要。就因为这部经这样重要,所以屡次被译成中文。据我们所知道的一共有下列诸译本:

第一译(阙)《佛以三车唤经》一卷
　　吴月支优婆塞支谦译
第二译(阙)《法华三昧》经六卷
　　吴外国三藏支疆良接译
第三译(阙)《萨昙芬陀利经》六卷
　　西晋三藏竺法护译
第四译(存)正法华经十卷
　　西晋月支国三藏竺法护译
第五译(存)萨昙分陀利经一卷
　　失译人名今附西晋录
第六译(阙)方等法华经五卷
　　东晋沙门支道根译
第七译(存)妙法莲华经八卷　二十八品　或七卷
　　姚秦龟兹国三藏法师鸠摩罗什奉诏译
第八译(存)添品妙法莲华经七卷　二十七品　或八卷
　　隋天竺三藏阇那崛多共笈多译

此外还有许多节译本我们不一一列举了(参阅南条文雄泉芳璟《梵汉对照新译法华经》页617。)

倘若比较一下,以上这许多译本,没有两个本子是完全相同的。所以它们所根据的梵文原本绝不会是一个本子。根据这些不同的翻译和现存的梵文原本也许可以构拟出一部原始《妙法莲华经》来,但这工作还没有人作过。我现在来讨论梵本《妙法莲华经》,并不想来尝试这工作。我只是想试着从现存的梵文本的不同的抄本里找出几个文法上的特点,用来推测《妙法莲华经》成立的时代,地域和以后传布的情形。

《妙法莲华经》的梵文本是荷兰学者 Hendrik Kern 和日本学者南条文雄校刊的,于1912年出版于俄旧京圣彼得堡,是佛教丛书(Bibliotheca Buddhica)的第十种。他们共用了八个抄本。这八个抄本可以分成两组:其中有一个抄本是来自 Kashgar,其余的都来自尼泊尔。现在我们就拿 o.来代表 Kashgar 本,拿 n.来代表尼泊尔本。虽然从大体上看起来两个本子的字句都差不多,无疑的是出自同一个较古的本子;但倘若仔细研究起来,两个本子却又有很多不同的地方。o.里面俗语字(Prakrit)和半梵文化的俗语字非常多,尤其是在伽陀(Gāthā)里面。n.里面虽然也有,但比 o.却少多了。这是什么原因呢?

要了解这原因,我们先要谈一谈初期佛教经典文字方面的情形。巴利文经典我想另外写一篇文章来讨论,这里不谈。其余所谓梵文的或半梵文的佛典都有一个共同的现象,就是里面有许多字不是梵文,而是俗语,或梵文化的俗语。从这个现象,我们可以推测到,这些经典原来都是用俗语写成的。以后才渐渐梵文化起来。时间愈久,离原本愈远,梵文化的程度也就愈深。所以看梵文化程度的深浅可以定一部经典的年代。《妙法莲华经》也不是例外。原始《妙法莲华经》也一定是用俗语写成的。同别的佛典一

样,这本子也随了时代渐渐梵文化起来。o.里面俗语字多,可以证明它梵文化的程度尚浅;换句话说,这个本子较老。n.里面俗语字少,可以证明它梵文化的程度较深,也就可以说,这个本子较幼。o.虽然老于n.;但n.并不是从o.出来的。它们之间仍然是兄弟关系。只是一个是老大哥,一个是小弟弟而已。

我上面说到原始《妙法莲华经》一定是用俗语写成的;但究竟用的是哪一种俗语呢?这问题初看起来似乎很难解决;因为n.梵文化的程度已经很深,固然很难从仅存的几个俗语字或半俗语字窥探原来俗语的真像;连在o.里都是梵文字的数远超过俗语字,尤其是散文部分几乎全是梵文了。但倘若我们把o.同n.里残留的俗语字拿来一比较,看看在同一个地方两个本子里相当的字是什么。有的时候,在两个本子里都是俗语字;但在n.里却改换了语尾。有的时候,在o.里是俗语,到了n.就变成了梵文。从这改换去取之间,我们可以很清楚的窥探出原文俗语的消息。所以我们现在就在下面举出几个例子来,看看在同一个地方同一个字在o.同n.两个本子里的变化。

一、阳类收-a字的体声多数:

śarīra vaistāriku tasya cābhūt stūpāna koṭīnayutā anantakā(o.是这样,n.变为 anantakāḥ)(26,8)

buddhositā(o.是这样,n.变为 adhyeṣitāḥ) kāmaguṇeṣu saktās tṛṣṇāya saṃmūrcchita mohacittāḥ(48,2)

sa tān avocacchṛṇutha kumārakā nānāvidhā yānakā yā mamāsti|

mṛgair ajair goṇavarais ca yuktā uccā mahantā(o.是这样,n.变为 mahātāḥ) samalaṃkṛtā ca (87,7-8)

从上面举的几个例子里可以看出来,阳类收-a字的体声多数的尾音在o.里是-ā,到了n.里变成-āḥ。原本里一定同o.一样是-ā。

二、除了上面举的例子外,阳类收-a字的体声多数还有另外一

个尾音。这种例子极少：

o.	n.
mahādvīpāni	mahādvīpāḥ
stūpāni	stūpāḥ

（参阅 Kern，南条文雄校刊本《妙法莲华经》页 VIII b.）

三、阳类收-a 字的业声多数：

stūpāna paśyāmi sahasrakoṭyo analp-akāni（o.是这样，n.变为 analp-akāṃ 或 analpakā）yathariva gaṅgavālikāḥ（14，9）

sūtrāni（o.是这样，n.变为 sūtraṃśca sūtrāuta）bhāṣāmi tathaiva gāthā itivṛttakaṃ jātakam adbhutaṃ ca（45，7）

从上面的例子里可以看出来，阳类收-a 字的业声多数的尾音在 o.里是-āni，到了 n.就变成-ān。我们可以推测原本里一定同 o.一样也是-āni。这种例子很多，我只举以上两个，其余的可参阅著者“Die Verwendung des Aorists als Kriterium für Alter und Ursprung buddhistischer Texte”。

四、阳类收-a 字的呼声多数：

āgacchatha bhagavantaḥ kumārakāho（o.是这样，n.变为 kumārakā）nirgacchata（73，6）

cintetha kulaputrāho（o.是这样，n.变为 kulaputrāḥ）s arva sattvānu kampayā（253，1）

bhāṣadhvaṃ kulaputrāho（o.是这样，n.变为 kulaputrāhe 或 kulaputrāhaṃ）saṃmukhaṃ vas tathāgataḥ（255，11）

kathaṃ vayaṃ kulaputrāho（o.是这样，n.变为 kulaputrāḥ） kariṣyāmo（270，12）

nāhaṃ yuṣumākam avusāho（o.是这样，n.变为 āyuṣmanto）paribhavāmi（378，1）

从上面的例子里可见阳类收-a 字的呼声多数的尾音在原本里一定

是-āho。

五、Aorist:

o.里面 Aorist 还很多,到了 n.里有些就让别的字代替了。我下面举几个例子:

o.	n.
prakāśayī(25,8)	prabhāṣate
samādapinsu(51,8)	samādapentā
āsi(58,13)	āsīt
udgṛhṇīṣu(181,9)	udgṛhṇīta
dhārayiṣu(181,9)	dhāritavanta
adhimucyiṣuḥ(181,13)	adhimuktavantas
bhraṃśinsu(196,6)	bhraśyanti
abhāṣiṃsu(270,2)	abhāṣanta
adhyabhāṣiṃsu(271,6)	adhyabhāṣanta

其余的例子还很多,我在这里不能一一列举了。

在上面我一共举出了五个特点。这五个特点都是在 o.里面还多少保存着的,到了 n.里却逐渐为其他的字代替了。o.虽然比较接近原本,但也已经梵文化了;绝对不会把所有的原本的文法方面的特点都保留下来。所以我们可以推测在原本里这样的特点还很多。可惜我们现在没有原本,也无从猜起了。不过倘若想推测原本究竟是用哪一种俗语写成的,只这五个特点也就很够了。我们现在就要问:哪一种印度古代俗语有这五个特点呢?我们看印度古代俗语,只有一种具有这五个特点,就是古代东部方言古 Ardhamāgadhī,所以我们毫无疑问的可以断言,《妙法莲华经》的原本一定是用古代东部方言写成的。到了 o.,虽然已经梵文化起来;但地域还似乎没有大的变动,所以东部方言的残余还得以保留。到了 n.,《妙法莲华经》已经走出了印度东部,向外传布;所以

东部方言的特点已经渐渐消失了。

与这东部方言特点的消失并行的还有一个很有趣的现象，就是尾音-aṃ 渐渐的变成了-u。我现在举几个例子：

9,2： imu A.Ca.Cb.K.W.iyu B.idaṃ o.

14,8： satkāru satkāra o.B.Ca.W.

25,6： yathāhu bhāṣiṣyi bhāṣiṣyaham o.

我只举这三个，其余可参阅著者"Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen", N. A. W. G. Philologisch-Historische Kl. Nr.6,1944,p.189 ff.。从这些例子里，我们可以看出来，在还保留着许多东部方言的特点的 o.里面没有-aṃ 变成-u 的现象。到了东部方言的特点已经消失的 n.里，这现象却多了起来。这我们应该怎样解释呢？我在上面提到的论文里曾论到-aṃ 变成-u 的现象。我的结论是，这现象是印度西北部方言的特点。可见 n.已经容纳了西北部方言的成分。

现在我们归纳起上面所论的来看一看，我们可以知道，《妙法莲华经》的原本是用纯粹东部方言写成的。以后经过不知多少次的传抄，受了时代风气的影响，渐渐梵文化起来，同时东部方言的特点也逐渐消失。又因了传布的关系，容纳了西北部方言的成分。根据这从文字上观察得来的结论，我们对《妙法莲华经》产生和传布的时代和地域也可以得到一个清楚的概念：《妙法莲华经》是产生在印度东部古摩揭陀地方。时代一定比一般学者相信的要早。从那里渐渐传到印度西北部，再由西北部传入中亚，终于传到中国和日本。

1947 年 11 月 22 日

论南传大藏经的翻译

前几天一位朋友从上海寄给我六册普慧大藏经刊行会译印的南传大藏经。其中两册是长部经典,原名 Dighanikāya,相当中译大藏里面的长阿含经(Dīrghāgama)。译者江炼百,是根据日译本重译的。一册是中部经典,原名 Majjhimanikāya,相当中译大藏经里面的中阿含经(Madhyamāgama)。译者沙门芝峰,也是根据日译本重译的。两册是小部经典(Khuddakanikāya)里的本生经(Jātaka)。译者夏丏尊,也是根据日译本重译的。最后一册是论部(Abhidhammapitaka)的发趣论(Patthanapakarana 或 Mahapakaraṇa),论题虽然同北传的发智论(大正藏一五四四)相似;但内容同形式都不一样。译者范寄东,仍然是根据日译本重译的。据说普慧大藏经刊行会原来的计划是把全部的南传大藏经都从日译本重译过来;不过因为种种原因,这伟大的计划到现在只实现了很小很小一部分:印出来的书似乎就只有这六册。出来的书虽然不多;但这计划是很有意义的,只是这勇气就值得我们佩服。对这书的出版我在钦佩之余还有点意见,现在就拉杂写在下面。

我们先谈"南传"这两个字。所谓"南"者是对"北"而言。"北"是指的梵文或混合梵文的大藏经。"南"就是指的巴利文的大藏经。不但我们中国学者这样分,连外国学者也一样。现在的巴利文大藏经的确流行在南方的锡兰岛上,连暹罗字母的大藏经也是从锡兰岛流传过去的。我们似乎没有理由来否认"南传"两个字的正确性。但倘若我们回到历史里面研究一下巴利文大藏经流布的

情形，我们立刻就会觉得“南传”这两个字有问题了。先说巴利文就不是南部的方言。巴利文的成因非常复杂，我们现在还不敢说已经把与巴利文有关的语言学上的问题都解决了；但大体我们总可以说，巴利文是一个西部的方言，因为有许多文法上的特点都同阿育王碑刻里的(Girnar)方言相似。据学者由碑刻方面着手研究的结果也可以证明巴利文的老家是在 Vindhya 山脉中部至西部一带地方。里面虽然有不少东部方言的痕迹；但这都是从原始的摩揭陀文(Magadhi)的经典里保留下来的。这样一部西部方言的经典怎样会流到南方的锡兰岛去呢？我们没有历史的材料作根据来解释这事情，我们只好乞灵于传说。据传说阿育王的弟弟或儿子 Mahinda 把这部巴利文的大藏经带到锡兰岛去，而且是从空中飞去的。这样的传说我们当然不能信；但这传说也许可以暗示我们一个历史事实，就是，这部经是在佛教护法大王阿育王时代由到南方去传教的高僧带到锡兰岛去的。不管这部经是怎样传过去的，它的老家反正不是南方。所以我觉得“南传”这两个字不很妥当，我们应该换一换，或者干脆就叫做巴利文大藏经。

我们现在再谈翻译的问题。这几册已经印出来的书都是从日文译本重译过来的。我向来就反对重译，因为我觉得翻译已经是不得已的办法，无论从什么文字译成什么文字、无论译者的本领怎样高，原文的风格韵味甚至涵义也不能完全保存在译文里，何况是重译？世界上尽管有非常著名的翻译，像 Fitzgerald 译的鲁拜集，Schlegel 和 Tieck 的德译莎士比亚；但倘若仔细研究起来，这些译本之所以出名，完全是因为译文的精美，并不是因为这译文捉住了原文的韵味和风格。这些译文实际上就是创作，原文只供给了创作的灵感。现在从日文重译巴利文大藏经我也不敢赞成。日文同巴利文在句子的构造上相差非常远。连与巴利文同属于一个语系的英文德文法文都不能把原文的风格和句子的构造忠实的保留住，

何况日文?现在我们随便举一个例子:本生经第三十八原名 Baka-Jātaka(鹭本生),里面有一首诗,我现在把原文写在下面:

Naccanta nikatippanno nikatya sukham edhati
Aradhe nikatippanno bako kakkatakamiva 'ti

直译出来就是:

长于奸诈者不能永远因了奸诈获得利益,
就像奸诈的鹭从蟹那里受到的。

意思是,长于奸诈的人虽然有时候利用奸诈可以得到好处,但总有一天会受到恶报;奸诈的鹭让蟹惩罚了一下,就是个例子。原文两行,每行十六个音节。每行又可以分成两半(Pada),每个 Pada 八个音节。第二行文法上有点问题,似乎应该补充一下才能清楚。

我们现在来看译文。我手边没有日译本,只能根据从日译文重译过来的中译文来看:

长于奸诈者　以奸诈之故
不能永久繁荣　如奸诈的鹭因蟹受到(恶报)

每行分成两段,大概是要表示出原文的 Pada,不过却失败了,因为原文的第一第二 Pada 在这里变成了三段,最后两个 Pada 却缩成一段。再就意义上说似乎也有点错误:译者好像要说,因了奸诈的缘故才不能永久繁荣,与原文的涵义不符。我们再看英译本:

Guile profit, not your very guileful folk

Mark what the guileful crane got from the crab!

这样译未免太自由了，无端加添了几个字都是原文没有的，口气也同原文完全不同。英译本同日译本比，我看还是日译本比较忠实于原文。倘若有人从英译本里把本生经译出来，那就恐怕离原文更远了。

我上面说到第二行似乎有点问题。像这样有问题的地方在巴利文大藏经里还很多，多半是因为流传时间过久，难免有传写错误的地方。就拿本生经来说，里面就有不少问题。Fausböll 校刊的本子，固然都公认是一个杰作；但也还留下许多困难问题没有解决。英国名梵文学家 Cowell 领了一大群梵文学者译成的英文本和 Dutroit 译成的德文本都不能令我们十分满意，有些地方常常牵强附会。所以无论谁只要想翻译巴利文经典，就要对原文加以精密的研究，他的译文就代表他在巴利文研究上的造诣。在翻译的时候，除了最通行的 Pali Text Society 的刊本以外，还应该参阅暹罗字母的大藏经，因为暹罗字母的大藏经有的时候比通行刊本好，字句有些地方更与古本接近。日本学者虽然已经知道利用暹罗字母的大藏经了，但日本学者对巴利文的研究成绩并不特别出色。以不太出色的成绩来作这样艰巨的工作，有些地方难免勉强，自然也是意中事了。所以我相信，巴利文大藏经里面许多字句方面的困难，在日译本里不见得都能得到满意的解决。我们现在竟然想把这样一部书全部重译过来，岂不有点费力不讨好么？我们现在在这方面工作的专家还不多，当然还谈不到能直接从巴利文里把全部大藏经译过来；但是我们不妨先从小处着手，有几个人算几个人，能译多少就译多少，慢慢加添上去，多少年后，说不定我们也能把全部巴利文大藏经直接译过来。即便我们目前只能译出一本来；但这一本也能表示我们真正的本领，总比重译外国文译本好。也许

有人会说:这样一来,我们不知道要等多么久才能看到全部巴利文大藏经的译本。但那又有什么关系呢?我一直到现在还相信,作学问应该抱定宁阙勿滥的精神。

我上面说了很多话,似乎对普慧大藏经刊行会译印的巴利文大藏经不满意。其实不然,我非常钦佩这种精神。我只希望中国学者们能够百尺竿头,更进一步,所以才说了许多话。我的用意是给学者们以鼓励,让他们不要浪费精力,如此而已。

1948年3月4日晚于北京大学

原始佛教的历史起源问题*

在历史上，佛教曾经在印度和其他一些亚洲国家里流行过。一直到今天，它还在这些国家里不同程度地流行着。

但是，尽管古今中外研究佛教的书籍、文章已经是汗牛充栋，真正搔着痒处的却是绝无仅有。这大大地影响了我们对于这个有世界意义的宗教的理解。

恩格斯说过，基督教的历史起源问题是“我们社会主义者也很关心的一个问题”。我想，对我们来说，原始佛教的历史起源问题也是这样。下面我就对这个问题提出一些肤浅的看法。

一、佛教兴起时印度社会经济和政治情况

佛教兴起于公元前第五六世纪。这时印度情况是怎样的呢？

雅利安人从大约公元前二千年左右起从今天的阿富汗、巴基斯坦一带侵入印度。他们先在西北部旁遮普一带立定了脚根，然后逐渐向东扩展。到了公元前第五六世纪的时候，他们已经达到了孟加拉或者更东的地方，他们的势力遍布整个北印度，恒河和朱木拿河汇流的地方成了婆罗门教的文化中心。印度原有的土著居民有的被迫南迁，或者向北方和东方撤退；有的还留在原住的地

---

* 文中所引恩格斯语皆见《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》一文。该文载《恩格斯论原始基督教史》，人民出版社 1961 年版。

方,形成了一个特殊的社会阶层,忍受着外来侵略者的奴役和压迫。当时印度正处在奴隶社会,这些人就是奴隶或者接近奴隶的人。

从社会经济的发展水平来看,雅利安人显然低于本土居民。最近几十年来的发掘工作,证明了本土居民创造的所谓"印度河流域的文化"水平是相当高的。雅利安人继承了这种文化,与本土居民共同努力,加以发展。到了佛教兴起的时候,北印度早已由青铜器时代转入铁器时代了。

生产工具的改进促进了农业和手工业的发展。原始居民多从事农业,而雅利安人则本是游牧民族,到了这时候,农业的地位也渐趋重要。农村的基本组织形式是农村公社,土地是公有的,农业与手工业直接结合。手工业的分工已经比较精细,有各种不同的手工艺人。而且农村公社也似乎在手工业方面有了一些分工,有专门从事一个行业的村社。这就证明,商品经济已经很发达了。

随着生产力的发展,各生产部门之间的分工日益扩大。居民依其职业结成了集团,不同民族相互杂居,阶级矛盾和阶级分化日益加强。原有的氏族部落机构逐渐变成了镇压人民的国家机器。根据佛典的记载,当时在北印度出现了十六个国家,其中最重要的是摩揭陀(约当今天的比哈尔邦)、憍萨罗(约当今天的乌德)、阿槃提(约当今天的摩腊婆)和跋蹉(今阿拉哈巴德一带)。这些国家的都城都是宝货充盈,富庶繁华。这时候印度的许多产品,像细布和钢,都已名扬海外。古代希腊的许多历史学家都有所记载。海外贸易早已开始了。

值得注意的是,在雅利安人统治比较集中的地方,新兴的国家都是君主制。在婆罗门文化圈外,也就是在雅利安人统治薄弱或者还没有达到的地方,政治制度则迥乎不同。在这里没有世袭的君主。执政者名曰罗阇,是定期选举的。有点像古代罗马的执政。

汉译佛典虽称之为“王”，实际上与王是不一样的。西方学者一般把它叫做“共和国”，也只是说明与世袭君主制不同而已。这可能是氏族公社的残余，不过还有待于进一步的探讨。佛教的创始者释迦牟尼出生的释迦族就属于这个类型。

在这些国家中，阶级关系是什么样子呢？阶级关系表现形态之一就是所谓种姓制度。种姓共有四种：婆罗门（祭司、知识的垄断者）、刹帝利（武士）、吠舍（农民、牧民、商人）和首陀罗（工匠等）。这种制度萌芽极早；但是最初并不十分严格。到了公元前五六世纪的时候，由于统治的需要，逐渐严格起来。在这方面，婆罗门卖了大力气，他们大肆宣扬，想把这种制度神圣化，加以巩固。他们把社会上不同阶级不同阶层人民的权利、义务，甚至生活细节，都刻板地规定下来，不得逾越。四姓间不能通婚，甚至不能共食。把一个统一的社会拆得支离破碎。

婆罗门和刹帝利虽然是两个种姓，却是一个阶级，他们都是奴隶主。他们之间也有矛盾；但是一般说来是互相支持互相利用的。吠舍名义上与婆罗门和刹帝利同属所谓再生族，都是雅利安人。但是他们中间不断产生阶级分化的现象。少数人经济地位提高，变成了中小奴隶主，或者成为大商人，甚至官吏。绝大多数经济地位下降，沦为同首陀罗类似的人，处于奴隶边缘。如果从地域方面来看的话，西部是婆罗门当权，东部则是刹帝利当权。吠舍的地位在西部和东部都差不多。

至于首陀罗究竟是什么样的人，人们的看法是不一致的。有的人说，他们是等级制的最下层，但毕竟还是自由民，与奴隶有所不同。这种说法是不符合实际情况的。法经里面用种种方式强调前三个种姓与首陀罗的不同，可见首陀罗是不属于雅利安族的。在雅利安人侵入印度以后，原始居民一部分变为奴隶，从事家务劳动，一部分仍从事原来的工作，绝大多数是手工业者，以后又随着

手工业的发展,变为各种工师。首陀罗就是这一部分人。他们实际上是种族奴隶。

总起来,我们可以说,种姓制度是阶级矛盾和民族矛盾的混合产物。

既然有阶级,就有阶级斗争。但是根据各种文献记载来看,我们看不出这个时期的阶级斗争特别激烈。说生产方式方面有什么根本的改变,也是没有根据的。据婆罗门经典和佛教经典的记述,在这时期人民的生活中,当然并不是没有斗争和矛盾的;但是总起来说还是比较平静的、安定的。在许多国家里,政治秩序比较稳定。在城市里,商业和手工业都比较发达;在乡村里,农业和牧业都相当繁荣。要说许多地方有变乱,国与国之间有时也有战争;那么在印度整个历史上什么时候又没有这种情况呢?

总之,据我自己的看法,佛教兴起时的印度,同基督教兴起时的罗马是不一样的。在罗马当时是一个"经济、政治、精神和道德普遍瓦解的时代"(恩格斯语),而印度则不是这样。

但是,在这里,我们必须有阶级观点和民族观点。在不同的民族居住的地区内,在不同的阶级里,生活情况就决不会一样。这种观点,其他时候也要有,在论述公元前第五六世纪印度情况时,更是绝对不能离开的。

二、当时思想界的情况

上面谈到的那种社会经济和政治情况必然会反映到思想领域中来。

梨俱吠陀时代(公元前第二千纪中叶),雅利安人是乐观的,总是向前看的。当时他们侵入印度为时不久,经常同本地居民战斗。在许多颂神的歌中,他们呼吁神灵协助,祈求胜利。他们并不怕

死,认为战死可以升天。后来的阎罗王已经有了;但是他的王国并不阴森可怕,里面充满了永恒的幸福。

随着时间的推移,在东进的过程中,他们遇到的困难,自然的和人为的,越来越多了起来。那种天真粗犷的乐观情绪逐渐染上了一些悲观的色彩。但是基本调子仍然是乐观的。

代表这种思想的是婆罗门。

与此同时,还有另外一种人代表另外一种思想。这就是婆罗门教、佛教以及当时其他教派所谓的沙门。

沙门是什么样的人呢?在《梨俱吠陀》的一首诗中,曾描绘了一种叫做“牟尼”的人,蓄长发,著脏衣,外衣是褐色的,飞行空中,喝饮毒汁。显然,对吠陀时代的雅利安人来说,这样的人是十分陌生的,他们同婆罗门是完全不一样的。唯一合理的解释就是,这是土著居民的宗教的代表,也就是行苦行的所谓沙门。

在佛典里,经常是沙门、婆罗门并提。希腊人梅伽斯提尼斯记述他在公元前第三四世纪在印度亲身经历的时候,谈到印度有两种哲学家,一种叫婆罗门,一种叫沙门。沙门不住在城中,甚至也不住在屋中,穿树皮衣,吃橡子,用手捧水喝,不结婚,不生子,行苦行,枯坐终日不动。根据我们目前能够得到的资料来看,这些描绘是忠实的。

这些沙门的哲学思想和宗教信仰是同婆罗门不一样的。他们根本不相信婆罗门相信的那一些吠陀里面的大神。他们相信轮回转生,作为轮回转生说基础的业说是他们宗教信仰的核心。所谓业说就是,今生所作所为的好坏决定来世转生的好坏。无论做好事做坏事,有因必有果,反正总是要转生的。可是他们又厌恶生,不想再转生。于是就想尽了种种办法,希望能跳出轮回。他们认为,苦行是达到这个目的的手段。

显而易见,所有这一切想法的基础是悲观主义。有这种主义

的人决不会是征服者、胜利者、日子过得很舒服的人,而是被征服者、失败者、日子过得很不舒服的印度原来的居民。他们处在雅利安人的奴役下,生活只给他们带来痛苦。因此,他们不但对今生没有任何兴趣,而且也不希望有什么来世。有的人就想用苦行来帮助自己跳出轮回。而苦行主义本身也说明了被压迫者被奴役者那种得不到任何人世间享乐的无可奈何的心情。

沙门所代表的思想正是这些被征服了的原始居民的思想。婆罗门思想与沙门思想是根本对立的。婆罗门主张膜拜神灵,祭祀祈福,而沙门则不供养什么神灵,主张业(行为)可以决定祸福,人们是自己命运的主人。他们甚至主张,连神仙也受业的支配。这简直是挖婆罗门的墙脚。这可以说是政治经济方面的阶级斗争在意识形态领域内的反映。

但是,到了公元前第七八世纪奥义书兴起的时候,在正统的婆罗门教的经典中逐渐出现了轮回业报这样带悲观主义色彩的学说(可能在梵书中已有萌芽)。在婆罗门六派哲学中,数论和瑜伽的主要学说基本上同沙门是一致的。据婆罗门经典的记载,在雅利安人中首先宣传这种新学说的是刹帝利,而不是婆罗门。奥义书中屡次提到,轮回业报说是秘密学说,是刹帝利所专有而婆罗门所未闻的。这情况一方面说明了婆罗门和刹帝利在思想领域内的斗争;另一方面也说明了,从现在开始婆罗门的哲学思想和宗教信仰逐渐接受一些本地居民的东西,吠陀思想与非吠陀思想开始汇流了。

比奥义书稍后一点,到了公元前第五六世纪,也就是佛教兴起的时候,印度思想界呈现出空前的活跃。根据耆那教经典的记载,当时有三百六十三个哲学派别,其中六十二派属于佛教。佛教经典《长阿含经》、《梵动经》列举六十二见(学说)。佛教还经常谈到外道六师。可见当时学派之繁多,争鸣之剧烈。但是,归纳起来,

总超不出上面谈到的那两大系统：婆罗门和沙门。属于婆罗门系统的各学派主张梵我一体，宣扬祭祀祈福；属于沙门系统的各学派则主张轮回业报，宣扬苦行解脱，认为一切存在都是苦难。如果从地区上来看，前者流行于西方雅利安人聚居和统治的地方，后者流行于东方婆罗门文化圈外印度原始居民聚居的地方。这种情况是从《梨俱吠陀》以来逐渐发展演变的结果。

在这时候，属于沙门系统的各学派竭力宣传“非杀”。这显然是代表原始居民的农民的利益的，是与婆罗门杀牲祭神、雅利安游牧人民杀牲为生针锋相对的。

佛教兴起时思想界情况大体就是这样。

三、佛教的起源

现在再来探讨佛教的起源，许多问题就可以迎刃而解了。

佛陀最根本的教义是所谓十二因缘、四圣谛、八正道。十二因缘的基础是苦，苦的根源是无明(不了解，不认识)。四圣谛：苦、集、灭、道，也以苦为中心。而八正道：正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，是为了从苦中解脱而修行的方法。总之，他认为生老病死，一切皆苦，存在本身就是痛苦。他也相信业报，相信轮回。他的最高目标就是铲除无明，了解或认识存在的因果关系，从而跳出轮回，达到涅槃。

这一些想法都涂着浓厚的悲观主义的色彩。有的人说，世界上没有一个宗教不是悲观主义的；但是，像佛教这样彻底的悲观，还是绝无仅有的。我认为，这种说法是很有见地的。

佛教这种悲观主义是从哪里来的呢?

根据我们上面的分析，佛教继承的不是婆罗门教的传统，而是沙门的传统。而且，从佛教产生的地区和环境来看，也只能是这

样,而不可能是别的样子。

我们先从地区的或民族的观点上来看一看这个问题。

释迦牟尼生在今天的尼泊尔境内。他的宗教活动大部分是在摩揭陀国。摩揭陀国处在印度东方,是雅利安人到得比较晚的地方。在《阿闼婆吠陀》里,摩揭陀和鸯伽都被认为是极远极远的地方的象征。西方的婆罗门很少来到这里。这里的人是受人轻视的,一向与婆罗底耶人相提并论。婆罗底耶人说的是一种雅利安土话,不信婆罗门教。他们是否是雅利安人,不得而知,反正是十分被人看不起的。摩揭陀人同他们并提,可见他们被鄙视的程度。鄙视的原因很明显:这里是印度土著居民聚居的地方,是僻处在婆罗门文化圈之外的边远地区。在雅利安人心目中,这里是没有开化的区域。释迦牟尼宣传宗教的主要对象就是这些被人轻视、“没有开化的”人民。

至于释迦牟尼降生于其中的释迦族究竟是什么民族,人们的意见是有分歧的。有的人主张,他们不是雅利安人。我们不在这个问题上纠缠。但是,有一点是明确的,从他们所处的地区来看,从当时雅利安征服者分布的情况来看,从他们的一些特殊的风俗习惯来看,从他们的政治组织的形式来看,他们不像是外来的雅利安人,而像是原来的居民。释迦族的政治组织是“共和国”,行政首领罗阇是选举产生的。这样的“共和国”同新兴的君主国是有矛盾的。摩揭陀国王未生怨王曾侵略过“共和国”的离车,憍萨罗国王毗突吒婆曾侵略过“共和国”的释迦。我看,这不完全是一般的侵略。其中有没有民族矛盾的成分呢?这是耐人寻味的。

如果我们不从民族矛盾的角度上来解释这个问题,有一件很重要的事情我们就无法解释。根据佛教传说,释迦牟尼在出家前是一个太子(这件事本身就有夸大渲染的成分),处于深宫之中,长于妃嫔歌妓之手,享尽了人间的荣华富贵,根本没有遇到一点不愉

快的事情。恩格斯说:“宗教是由身感宗教需要并了解群众宗教需要的人们所建立的。”像这样一个太子会有什么宗教需要呢?他又会怎样了解群众的宗教需要呢?这样一个人决不会悲观到要出家的程度。事实决不会是这样子的。他自己必然受到了一些痛苦,至少是在精神上受到。他感到日子也不那么好过,人间也不那么值得留恋。于是悲观了,出家了。这痛苦是从哪儿来的呢?他了解群众的宗教需要根源又在哪里呢?最合理的解释就是民族压迫。他的悲观主义表达了人民群众的比较普遍的情绪。于是,他的学说一出,立刻就得到了信徒,从几个人到几百人,为以后的发展打下了基础。他的宗教从一个部落宗教经过不断的改造,逐渐变成了几个王朝的国教,进而成为有世界影响的大宗教。

至于佛经里那些关于释迦牟尼遇到老人、病人和死人的故事,最原始的佛典里是没有的。可能是后来的和尚们感到没有这个就无法说明释迦牟尼出家的原因,因而编造出来的。恩格斯说:“作为人的创作结果的宗教,虽然有它所特有的诚恳的热情,当其创立时,就已经不会是不带欺骗和不歪曲历史事实的。”对基督教来说,这句话是正确的。对佛教来说,它同样也是绝对正确的。

现在我们再从阶级和种姓的关系上来看一看这个新兴的宗教。它的基础究竟是哪一个种姓、哪一个阶级呢?这是一个十分复杂的问题。据我看,佛教的基础并不限于某一个种姓。佛经里面再三强调它不重视种姓差别,一入佛教,就如众流归海,一切差别不复存在。这样一来,又怎样理解沙门和婆罗门的对立呢?不重视种姓差别这件事实本身就是对婆罗门的反抗,因为婆罗门教是十分重视种姓差别而且是只代表婆罗门的利益的。

但是,佛教也并不是真对一切种姓一视同仁。它当然首先就会反对婆罗门。在婆罗门教的经典里,四姓的顺序是:婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗,而在佛教的经典里则是:刹帝利、婆罗门、吠

舍、首陀罗。释迦牟尼自称是刹帝利。释迦族原来不大可能有什么种姓制度,这只是受了婆罗门教的影响而模拟出来的。他们自称是刹帝利,据我看,这也是冒牌货。不管怎样,既然自称为刹帝利,就必须为刹帝利辩护,竭力抬高它的地位。《长阿含经·阿摩昼经》就是一个例子。新兴的国王(其中也有一些是冒牌的)也努力抬高刹帝利的地位,于是一拍即合,他们也就信奉起、支持起佛教来了。

我看,佛教最可靠的基础是吠舍。上面已经谈到,吠舍不断产生阶级分化。农民、牧人、商人都属于这个种姓。佛教主张"非杀",其中包括不杀耕牛,这当然代表了农民的利益。在佛教兴起的时候,由于对外贸易和国内贸易的发展,由于大城市的兴起,城市大商人的地位越来越高。梅伽斯提尼斯说,印度有七个种姓,第四个就是商人。在政府官员中,有人分工专管贸易。可见商人在当时地位之重要。释迦牟尼同这些商人有着很好的关系。首先信佛教的就是两个商人,这决不是偶然的。佛经中所说的长者就是商业行帮的首领。这些人在佛经里是受到尊敬的人物。他们对于支持佛教是特别卖力气的。须达多长者购买童子胜的花园赠送佛陀,出亿万金钱布满园中,就是一个很好的例子。还有一件事情,也要在这里谈一下。佛陀是主张禁欲的。但是大城市中一些妓女却对他很感兴趣。有名的庵婆罗女就赠送过他一座花园。这些事情都说明,佛教在一定程度上符合了大城市中新兴的阶级或阶层的利益。

至于首陀罗,佛陀的大弟子中也有首陀罗出身的,比如优婆离就是。但是佛陀并不特别提倡首陀罗出家,虽然他也不拒绝。有人说,他对首陀罗感情特别深厚,这是不符合实际情况的。

种姓关系和阶级关系不是一回事,其间有一定的联系,但也有不小的差别。如果纯粹从阶级关系这一个角度上来看一下佛教的

话，那么，与其说它同奴隶接近，还不如说它同奴隶主更接近一些。根据佛经的记载，释迦牟尼曾吸收过一些奴隶或处在奴隶边缘上的人入教。但是，我们无论如何也不能说，他代表着奴隶的利益。他在很多地方都表示出一些阶级的或种姓的优越感，他以身为刹帝利而感到自豪。他的生平我们不很知道。他本身好像就是奴隶主出身。竭力支持他的那一些属于吠舍种姓的大商人，也大都是属于奴隶主阶级。因此，如果还要严格区别他同那一些完全站在奴隶主立场上说教的宗教家的话，我们只能说，他比较对那些通过阶级分化而新兴起来的奴隶主更感兴趣。基督教在初期曾满足了奴隶的一些要求。佛教并不完全是这样。如果说，原始佛教表达了最下层人民的愿望，那显然也是不符合实际情况的。

上面我从民族的（地区的）和阶级的观点上来探讨了佛教的一些问题，说明佛教继承的是本地的沙门的传统，而不是外来的婆罗门的传统。虽然有一些宗教哲学的术语看来是两教共有的。这只可能是互相假借。婆罗门教的一些神也出现在佛教里，但地位大大降低。这只不过是佛教为了提高佛祖的地位而制造成的，不能说明有什么渊源关系。

如果我们研究一下佛陀最初的大弟子的出身，也可以看出佛教与沙门的关系。许多大弟子都出身沙门，连婆罗门出身的舍利弗和大目连，也是先做沙门，然后改信佛教的。我看，这不能说是偶然现象。

是不是就可以说，佛教完完全全属于沙门系统呢？也不是的。释迦牟尼才出家的时候，为了寻求解脱，跳出轮回，曾拜苦行沙门为师。他进行了严酷的苦行，几乎到了完全绝食的程度。结果是气息微弱，濒于死亡，苦行无效，大道未得。他毅然决然改变办法，重进食品。终于在菩提树下成了佛教徒认为至高无上的正等觉。这件事实就说明他与沙门的分歧。梅伽斯提尼斯写道："在印度人

中间还有那些信奉佛陀箴言的哲学家。"可见他也不把佛教徒列入沙门一类。总之,我们可以说,佛教继承了沙门传统,但又加以发展、改进,形成了独立的一派。

以上这些情况,绝大多数的资产阶级学者是不了解的。他们认为,在印度只有一个哲学和宗教的传统,佛教和婆罗门教是有继承关系的。按照这个说法,奥义书既然早于佛教,奥义书这个名字和奥义书思想必然在佛典里有所反映。但是,事实上,除了个别的思想有一些共同之点外,整个思想体系是不一样的,甚至连奥义书这个名字在佛典里根本都找不到。对佛陀来说,奥义书好像是根本不存在的。碰到这种情况,那些学者大伤脑筋,挖空心思,寻找它们之间的渊源关系。他们有的说,摩诃婆罗多里面的那几篇哲学诗正好是从奥义书到佛教和其他沙门学派的桥梁。这当然像堂·吉诃德大战风车一样,决不会有什么结果的。

如果同意我上面作的那一些分析,不但不会出现这样的现象,而且还有助于了解佛教在印度和印度以外盛衰的原因。佛教扎根在被压迫的原始居民中间,提出了一切皆苦的学说,符合了一部分人的想法(当然也就麻醉了他们)。它相信轮回业报,从而反对了种姓制度。它基本上是无区别地对待一切种姓的,它不像婆罗门那样排斥异己,不把社会分割得七零八碎。它反对婆罗门杀牲祭祀,投合了农民的愿望。佛教徒虽然不从事体力劳动,靠布施为生,但是他们不许占有任何财物,房子、牛羊、土地等都不许占有,不许做生意,不许触摸金银;因此同人民的矛盾不大。佛教主张使用人民大众的语言,这就比婆罗门使用梵文大大地有利于接近人民、宣传教义。它反对苦行,在这一点上,又比其他沙门教派占了上风。由于这一些原因,它在印度由小而大,终于成了大王朝的国教。输出印度以后,由于它无区别地对待一切民族,因而在一些亚洲国家流行起来,一直流行到今天。马克思认为宗教是颠倒了的

现实的理论。佛教当然也是这样，等到没有可能没有必要再颠倒现实的时候，佛教生存的基础也就会逐渐消逝。

1965年3月

关于大乘上座部的问题

玄奘在《大唐西域记》中有五个地方提到“大乘上座部”。大乘本无所谓“上座部”和“大众部”之分。因此就给各国研究《大唐西域记》的学者带来了问题和困难。100多年以来，欧洲和日本的学者异说纷纭，然而始终没有准确地解决这个问题。

本文认为：根据巴利文佛典和锡兰史籍的记载，锡兰佛教信仰虽以小乘上座部为主，但是大乘思想始终输入未断，无畏山住部更是特别受到大乘的影响。许多典型的大乘思想渗入小乘，在大乘萌芽时期更为明显。这在印度佛教史上是一个非常重要的问题。锡兰小乘的三个部派（主要是两个部派），所遵行的律并无歧异；但在学说方面，无畏山住部却不断接受大乘影响。早期接受原始大乘的功德转让等思想。到了玄奘时期，又接受大乘瑜伽思想（可能也有中观思想）。因此，所谓“大乘上座部”，并不是大乘与上座部两种东西，而是接受大乘思想的小乘上座部一种东西，可是又包含大乘与小乘两方面的内容，因此才形成了“大乘上座部”这种奇特的教派。西藏文译本《大唐西域记》，在一个地方把“大乘上座部”译为“大乘的上座部”，在另一个地方又译为“上座部的大乘”，看似矛盾，实则颇能表现二者的关系。本文根据中外史籍，对佛教史上这个长期未决的问题，做出了自己的论断。

玄奘在《大唐西域记》中有五个地方提到“大乘上座部”。我先将有关的原文抄在下面：

一、卷八摩揭陀国

（摩诃菩提僧伽蓝）其先僧伽罗国王之所建也。……僧徒

减千人，习学大乘上座部法。

二、卷十羯餧伽国

伽蓝十余所，僧徒五百余人，习学大乘上座部法。

三、卷十一僧伽罗国

伽蓝数百所，僧徒二万余人，遵行大乘上座部法。佛教至后二百余年，各擅专门，分成二部：一曰摩诃毗诃罗住部，斥大乘，习小教；二曰阿跋耶祇厘住部，学兼二乘，弘演三藏。

四、卷十一跋禄羯呫婆国

伽蓝十余所，僧徒三百余人，习学大乘上座部法。

五、卷十一苏剌侘国。

伽蓝五十余所，僧徒三千余人，多学大乘上座部法。

这就有了问题。研究印度和南亚、东南亚佛教史的学者，一般都承认，只有小乘才分裂为上座部和大众部两大宗派。由此衍变成18部或者更多的部；大乘是无所谓上座部和大众部的。玄奘为什么在《大唐西域记》中竟有五个地方提到“大乘上座部”呢？这牵涉到小乘与大乘的关系问题、小乘内部部派的问题。这都不是小问题，而是需要我们认真对待加以探讨的。

外国学者中，有个别的人已经注意到这个问题了。比如法国

学者烈维和沙畹,他们在所著《法住记及所记阿罗汉考》中讲到《大唐西域记》卷十一僧伽罗国条中玄奘提到"大乘上座部"时说:

> 夫上座部与大乘绝无关系,尽人皆知,乃《记》云"大乘上座部",诚不可解也。
>
> 第据650年刊道玄撰《释迦方志》节引之《西域记》则云:"寺有数百,僧二万余人,上座部也。"已无"大乘"二字。
>
> 又据《大唐大慈恩寺三藏法师传》(此书序中记时为688年4月20日)云:见百余所,僧徒万人,遵行大乘及上座部教。据二书所记,《西域记》之"大乘上座部"或为钞写之讹,故《法师传》之撰者慧立或彦悰,于传中正其误。夫玄奘崇信大乘,或以为佛教之初输入锡兰,必为大乘;又见当时上座部小乘之盛,由是又认定与上座部之摩诃毗诃罗部相违之阿跋邪祇厘部为大乘教之遗派,致有此过度之臆测也。
>
> (冯承钧译,商务印书馆版,第51页)

烈维和沙畹只注意到《大唐西域记》中五个提到"大乘上座部"的地方的一个地方,其余四个根本没有谈到。因此他们的结论就很值得商榷。但限于当时的整个研究水平,我们不能苛求。

我们现在看一看100多年以来外国学者翻译和注释《大唐西域记》时对"大乘上座部"是怎样解释的。最早的西方译者是法国汉学家于连(Stanislas Julien),书的译名是 Mémoires sur les Contrées occidentales, Paris, 1857。在所有的五个地方,于连都把"大乘上座部"译为 l'école Chang-tso-pou (l'école des Āryasthaviras), qui se rattache au Grand Véhicle,意思就是"与大乘有关的上座部",或者"从属于大乘的上座部"。上座部怎么能从属于大乘呢?于连没有进一步去加以解释。这就说明,他大概在这里没有看出什么问题。

但是,他的译文,五个地方都一样,可见他对于自己的解释,既不怀疑,也不动摇。

我们再看一看英文的译者是怎样解决这个问题的。第一个英文译者是英国学者毕尔(Samuel Beal),书的译名是 Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World, London, 1884。为了便于说明问题,我把五处的译文依次抄在下面:

一、They study the Great Vehicle and belong to the Sthavira (Shang-tso-pu) school.

二、There are ten Saṅgārāmas, with about 500 priests, who study the Great Vehicle according to the teaching of the Sthavira school.

三、They principally follow the teaching of Buddha, according to the dharma of the Sthavira (Shang-ts'o-pu) school of the Mahāyāna sect.

毕尔在这里加了一个注:

摩诃衍,或者大乘,一般被认为不为南宗所知;但是这是一个有弹性的名词,在上面这一段话中指的可能是上座部长老们老的部派的已经发展了的学说(向哪个方向发展我们很难知道)。

四、They adhere to the Great Vehicle and the Sthavira school.

五、They mostly belong to the Sthavira school of the Great Vehicle.

汉文里同样一个"大乘上座部",在毕尔的译文中,五个地方有五种译法。第一个地方是"学习大乘而属于上座部"。第二个地方是"按照上座部的法教来学习大乘"。第三个地方是"基本上按照

大乘上座部的达磨(法)来追随佛陀的教义”。第四个地方是“皈依大乘和上座部”。第五个地方是“多半属于大乘的上座部”。可以看出,毕尔隐隐约约地意识到这里面有问题,但没有设法去解决,只好任意翻译。

英文还有第二个译本,译者是瓦特斯(Thomas Watters),他不把自己的书称做翻译,而称做论述,书名是《论玄奘在印度的旅行》。英文书名是 On Yuan Chwang's Travels in India, London, 1904。在这本书里,摩揭陀国那一段中的“大乘上座部”,瓦特斯的译文是:

> In this establishment there were nearly 1000 ecclesiastics all Mahāyānists of the Sthavira school.
>
> (在这一座庙里,几乎有一千个和尚,都是上座部的大乘信徒。)

他在下面解释说:“因为上座部一般都认为是属于佛教早期的小乘的,玄奘在这里和其他一些篇章里使用的大乘这个名词,就好像是有特殊的含义,正如上面已经说过的那样。在玄奘时代,摩揭陀国寺庙中有许多和尚很明显地就是这个含义的大乘信徒。”这等于没有解释,什么叫“特殊的含义”呢? 大乘就是大乘,决不会变成小乘。

在羯馂伽国那一段里,他把“大乘上座部”译为 Mahāyānist Sthavira school system(大乘信徒的上座部系统)。他在这里加了一段解释:“在上面这一段里,也要注意到,朝拜者(指玄奘)把羯馂伽国的和尚说成是大乘信徒的上座部系统的信徒,但是在《大唐大慈恩寺三藏法师传》中‘大乘’这个词儿被省掉了。”

在僧伽罗国那一段里,他把“大乘上座部”译为 Mahāyānist Sthaviras(大乘信徒上座部)。在这里,他又加了一段解释:“在这一

段里,我们看到,‘大乘上座部’这个说法,只是在《大唐西域记》里才用到锡兰和尚的身上。《传》里面说他们是大乘信徒和上座部信徒,而在《释迦方志》中只称他们为上座部信徒。”

在跋禄羯咕婆国那一段里,他把“大乘上座部”译为 All students of the Mahāyānist Sthavira school,没有加什么解释。

在苏剌侘国那一段里,他把“大乘上座部”译为 Mahāyānist Sthavira。他解释说:“在这里,朝拜者又使用‘大乘上座部’这个说法,而在《释迦方志》中则只有‘上座部’这个单独的词儿。”

从上面的情况来看,瓦特斯注意到这个问题了,而且还注意到《传》和《方志》与《西域记》不同之处。但是,他的译文只是玩弄文字,而他的解释,说什么“特殊的含义”,则是什么问题也不能解决。

下面我们再看一看日本的翻译者和注释者对“大乘上座部”的意见和解决的办法。第一个是堀谦德。在他所著的《解说西域记》中,解决的办法如下:

一、摩揭陀国 “寺内的僧徒系大乘上座部,严守着戒律。”

二、羯餕伽国 “只有大乘僧五百余人。”他在这里没有提上座部。

三、僧伽罗国 “僧侣多达二万余,修习大乘上座部法。”他在这里加了一段考证:“虽然玄奘把锡兰佛教僧侣称为遵守大乘佛教上座部法;但是,由于上座部是小乘的一派,所以,说它是大乘上座部是难以理解的。”可见,堀谦德是看出了问题,但他只是怀疑动摇,而没有法子加以解决。

四、跋禄羯咕婆国 “佛教僧侣属于上座部。”他在这里又没有提大乘。

五、苏剌侘国 没有“解说”。

第二个是足立喜六。他著了一部《大唐西域記の研究》[日本法藏馆,昭和十七年(1942 年),昭和十八年(1943 年)]。在所有的

五个地方,他都把“大乘上座部法”译为“大乘上座部の法”。这显然只是照汉文直译。他似乎根本没有看出什么问题来。

第三个是水谷真成。他翻译了《大唐西域记》[中国古典文学大系,22,日本平凡社,昭和四十七年(1972年)]。他对本书写了很详细的注,在书后面又加上了补注和解说,还附上了主要参考书目。这部书可以说是能代表日本学术界对于《大唐西域记》研究的最新水平。五个地方的译文如下:

一、摩揭陀国 “大乘上座部”。

二、羯馂伽国 “大乘の上座部”。

三、僧伽罗国 “大乘以及上座部之教义”。水谷真成在这里加了一个注:“原系《西域记》的‘大乘上座部法’。上座部是小乘的一个部派。(这个名称)含义殊难索解。今据《法师传》补上一个‘及’字。”

四、跋禄羯呫婆国 “大乘和(小乘的)上座部教义”。

五、苏剌侘国 “多为大乘和(小乘的)上座部教义”。

从上面五个地方的译文和注释来看,水谷真成是看出了问题的。但在一和二两处,他还是照原文直译。从三起,开始发觉不对头,增添了一个“及”字。四和五两处,又改变了办法。可见其犹疑之态度。但在后加的补注中,他还是把“大乘上座部”列为一个独立的部(第420页)。值得注意的是,“大乘上座部”列入小乘佛教内,与说一切有部、正量部、上座部、大众部、说出世部等并列。

现在再看一看印度方面的情况。印度没有《大唐西域记》的译本,他们使用的一般都是英文译本。但是《大唐西域记》对于印度历史、哲学和宗教的研究的重要性,无论怎样评价也不会过高。几乎每一本讲印度历史的书籍都必然地要引用《大唐西域记》的章节。这种例子简直是不胜枚举。我在这里只举一个例子。1979年在新德里出版的约希的《印度佛教文化研究》(Lal Mani Joshi:

Studies in the Buddhistic Culture of India)有一个地方(第38页)引用了《大唐西域记》羯馂伽国那一段记载,只说“遵行大乘佛徒上座部法教”。没有解释,没有加注。这就说明,作者没有注意到这里面还有问题。

我们在上面谈了法国译者、英国译者和论述者、日本注释者和译者、印度引用者对于《大唐西域记》中那五个讲到“大乘上座部”的地方的处理办法。有的人根本没有看出问题;有的人看出了问题,也提出了解决的办法,但是还不能令人满意;有的人最初没有看出问题,但逐渐看出来了,可也没能提出令人满意的解决办法。总的印象是,“大乘上座部”这个词儿给各国学者带来了困难,他们感到有点捉摸不定,困惑不解。

究竟怎样解决这个问题呢?

我们在上面已经谈到,这不是一个小问题,必须认真对待。玄奘是一个非常细心的观察者,是一个非常精明的人,他决不会随便使用“大乘上座部”这个词儿。现在首先必须弄清楚,他说的“大乘上座部”究竟是什么含义。这个问题外国译者和注者没能解决,这一点从上面的叙述中可以充分看出来。有个别的不是专门从事《大唐西域记》研究的外国学者,曾经提出一些有根据的解决办法。我们在下面还将谈到。现在我们先看一看几种与《大唐西域记》有密切联系的中国典籍是怎样处理这个问题的。然后再仔细分析玄奘时代的锡兰和印度的部分地区大乘与小乘的相互关系,特别是在《大唐西域记》中所提到的那五个地方大小乘之间的关系,并参照西方个别学者的意见,经过细致分析,把我们提出来的问题加以解决。

我们先谈与《大唐西域记》有着密切关系的几部汉文书中对出现“大乘上座部”这个词儿的那五个地方的记载的情况。这几部书是《大唐大慈恩寺三藏法师传》、《续高僧传》卷四《玄奘传》和《释迦

方志》等。这几部书记述的是同一时代同一地区宗教信仰分野的情况,加以对比,可以看出许多问题。现依次写在下面:

一、摩揭陀国

《释迦方志》卷下:“其寺常住僧减千人,习大乘上座部。”[《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅),51,963c]。

《续高僧传》卷四《玄奘传》:“师子国王置取此处,兴建斯寺。僧徒仅千,大乘上座部所住持也。”(㊅50,451a)

《大唐大慈恩寺三藏法师传》:缺。(㊅50,236b)

《释迦方志》和《续高僧传》卷四《玄奘传》在这里使用了“大乘上座部”这个词儿,同《大唐西域记》完全一样。

二、羯馂伽国

《释迦方志》下:“寺十余,僧徒五百余人,大乘上座部。”(㊅51,966a—b)

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四:“从此西南行大荒林,千四五百里至羯馂伽国,伽蓝十余所,僧五百余人,学上座部法。”(㊅50,241a)

在这里,《释迦方志》仍然同《大唐西域记》一样,保留了“大乘上座部”。而《传》则只有上座部,把“大乘”去掉了。

三、僧伽罗国

《释迦方志》下:“寺有数百,僧二万余人,上座部也。”(㊅51,976a)

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四:“国人信慕,建立伽蓝,见百余所,僧徒万人,遵行大乘及上座部教。”(㊅50,242c)

在这里,《方志》只讲上座部,《传》讲的是“大乘及上座部”,加

了一个“及”字。这一点法国学者烈维和沙畹已经注意到了，见上面的引文。

四、跋禄羯呫婆国

《释迦方志》卷下：“寺十余，僧三百余，习大乘上座部。”(㊅51，967b)

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四：缺。(㊅50，243)

在这里，《方志》完全与《大唐西域记》相同，使用了“大乘上座部”这个说法。

五、苏剌侘国

《释迦方志》卷下：“寺五十余，僧三千余人，上座部也。”(㊅51，967c)

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四：缺。(㊅50，243)

在这里，《方志》同在僧伽罗国一样，只讲到上座部，没有提大乘。

还有一个材料，我觉得应该在这里提一下。这就是用回鹘文翻译的《大唐大慈恩寺三藏法师传》。可惜我们目前只能看到羯馂伽国和僧伽罗国那两段的回鹘文译文。

第一段的译文是：sitaviraki nikay – daqï nom tütar(持上座部法教)。

第二段的译文是：maxayan nom tutarlar（，）s(itaviraki) nikay – daqï nomta ymä（ögrä）tinürlär（他们持大乘法，也学习上座部法）。[1]

回鹘文译文完全忠实于汉文原文，没有提出什么新的线索。

把上面的材料归纳起来看，《释迦方志》有两处使用了“大乘上座部”这个词儿，同《大唐西域记》完全一样；有两处只用“上座部”，

没有“大乘”。整个《大唐大慈恩寺三藏法师传》,包括回鹘文译文在内,同《大唐西域记》相应的五个地方的对比的情况如下:

一、摩揭陀国　缺

二、羯馂伽国　“上座部法”

三、僧伽罗国　“大乘及上座部法”

四、跋禄羯咕婆国　缺

五、苏刺侘国　缺

整个《传》里没有“大乘上座部”这个词儿。《传》的作者就是玄奘的弟子,距《大唐西域记》撰成的年代最近,按理说应该最有权威。那么,我们是否就能得出结论,说“大乘上座部”这个词儿指的是大乘和上座部,是两件事,不能混为一谈呢?我原来确实这样想过,我没有法子反对《传》这个权威。我认为,当时还没有标点符号,所以就写成了“大乘上座部”。如果采用标点符号,就应该是“大乘、上座部”。

这也未始不是一个巧妙的解决问题的办法,我也曾为此而沾沾自喜过。然而,不行。在《大唐西域记》中,玄奘几乎对每一个国家都标明人民的宗教信仰。我只举一些例子:

第一卷

阿耆尼国	“习学小乘教说一切有部”
屈支国	同上
跋禄伽国	同上
缚喝国	“并皆习学小乘法教”
揭职国	“并学小乘教法说一切有部”
梵衍那国	“宗学小乘说出世部”
迦毕试国	“并多习学大乘法教”

第二卷

滥波国	同上

健驮逻国

　跋虏沙城　“并小乘学也”(一伽蓝)

　　　　　　“并大乘学也”(一伽蓝)

第三卷

乌仗那国　　“敬信大乘”

钵露罗国　　“学无专习”

呾叉始罗国　“并学大乘”

僧诃补罗国

　大石门　　“并学大乘教”(一伽蓝)

迦湿弥罗国　“并学大乘法教”(一伽蓝)

例子不必再举了。分析以上三卷中的例子,可以看出有三种情况:第一,“学无专习”,就是大小乘都学;第二,只讲大乘或小乘;第三,讲明了乘再加上部派。这三种方式可以说是贯穿全书。根据第三种情况,“大乘上座部”只能理解为“大乘的上座部”,两个东西决不能并列。如果标点为“大乘、上座部”,那是违反玄奘的固定的程式的,因而也就是错误的。

然而,众所周知,大乘是不分什么上座部和大众部的,只有小乘才分。这个问题怎样来解决呢?

我想从《大唐西域记》中五个讲到“大乘上座部”的地方选出一个先来谈一谈,这就是僧伽罗国。僧伽罗国的“大乘上座部”至少还同其余四国之一的摩揭陀国有关。解决了僧伽罗国和摩揭陀国的“大乘上座部”的问题,也许有助于解决整个的问题。

对于僧伽罗国的佛教信仰,法显已有比较详细的论述。在《佛国记》中,他提到“无畏山精舍”,又讲到“城南七里有一精舍,名摩诃毗可罗”[2]。这就是锡兰佛教两大教派的名字;但是法显没有讲到它们是两大部派。后于玄奘几十年的义净在讲到锡兰佛教时说:“师子洲并皆上座,而大众斥焉[3]”。锡兰当时流行的确实是小

乘上座部。但是,事实上大乘的影响也从未间断。同上座部并行的还有一个佛教宗派——方广部,巴利文叫做 Vetulla[4],梵文是 Vetulya。这个字同 Vaipulya, Vaidalya, Vaitulya 是一个字的不同形式,都来自俗语的 Ve(y)ulla 和 Vevulla(扩展的意思)。Vaitulyavādin 指的就是大乘。Vaitulyapiṭaka 的语言就是大乘使用的语言——梵文。这部藏经据说是阿育王时代一些异端婆罗门编纂成的。在这里面,佛被说成是一个幻影,同《大事》(Mahāvastu)的思想差不多。这种学说有的学者称之为前大乘学说。玄奘所谓的"大乘上座部"指的就是这个部派。著名的巴利文注释家觉鸣称之为 Mahāsuññatāvadin(Kvu A 167)。缅文版读作 Mahāpuññatāvadin[5]。尽管在这个问题上个别学者还持异议,但是 Vetulla 指的是大乘,恐怕无法否认。在巴利文中,Vetullavāda 引伸而有"邪说"的含义,换句话说,小乘认为大乘是邪说。这个 Vetullavāda 究竟包含一些什么内容,我们还不十分清楚。无论如何,这个"邪说"曾受到许多国王的批判与迫害。公元 302 至 322 年在位的国王 Goṭhābhaya 就是其中之一。当时崇信 Vetullavāda 的是属于无畏山住部的僧侣,这个部派也叫做 Dhammaruci 部,它在 Vaṭṭagāmiṇi 王(公元前 29 至 17 年)在位时即已形成。在印度部派表上,无畏山住部、摩诃毗可罗住部和 Jetavanavāsin(逝多园住部)被列为上座部的三个支派(见 Lamotte, Histoire, p.603)。无畏山住部的僧侣和逝多园住部的僧侣也并不都皈依大乘,大乘不是这两个部派的正式学说。摩诃毗可罗住部(大寺住部)也并不始终不渝地保持了上座部的传统[6]。

在佛教史上,大乘和小乘的形成,与部派的形成完完全全是两回事。部派最初形成时,主要分歧是在律的方面。在以后的发展中,逐渐产生了教义方面的分歧。但是,只有少数的部派最后形成了一套完整的教义。比较晚出的典籍中提到的那四个主要部派就是这样形成起来的。在这四个有独立教义的部派中,有两个小乘

部派和两个大乘部派。这两个小乘部派,同大乘一样,也影响了锡兰上座部哲学的发展。但是,决不能得出这样一个结论,即在锡兰也有说一切有部和经量部的僧侣集团。在律的方面,锡兰的三个上座部的分支都始终忠于上座部的律。教义方面受的影响,与教派的从属关系没有直接的联系[7]。

Louis de La Vallée Poussin 认为,在每一个佛教部派(尼柯耶 Nikāya)中,都有两个集团:一个大乘集团,一个小乘集团[8]。一个佛教僧侣必须从属于一个部派,他在这个部派中出家,这个部派的律他必须严格遵守。但是他可以采用大乘教义,而不必脱离这个部派。

采用什么样的大乘教义呢?这里要说一说小乘向大乘过渡的情况。大家知道,大乘学说不是一天早上就形成了的,而是有一个漫长的过程。决定这个过程的有僧团内部的矛盾,但是更重要的是外部社会政治经济的发展。印度学者 Nalinaksha Dutt 所谓的"半大乘"[9],指的就是这个过渡阶段。大乘是从小乘中逐渐演变发展出来的,但是在过渡期间受社会政治经济影响而形成的许多学说反过来又渗入小乘佛教教义中,关于这个教义,我们可以举出许多例子。比如行(梵文 caryā,巴利文 cariyā),波罗密多(pāramitā)等等都是。这里特别值得一提的是功德转让的学说,小乘的重点是强调个人修行,积累功德,经过艰苦的努力,最后达到涅槃的境界。这样的要求对于那些小国家已经够了。它可以帮助统治者达到麻醉人民的目的。但是随着大帝国,比如说阿育王的帝国的出现,这样的教义就显得太狭隘,不能满足大帝国的需要。因此就必须加以改变。小乘强调个人努力逐渐向着强调信仰的方向发展,只要真心向佛,虔诚皈依,没有个人努力也能够成佛作祖。再发展下去,发展到了极端,就形成了"放下屠刀,立地成佛"的信仰,这真是佛海无边,博大宽容,只要沾上一滴水,就能涅槃升天。这样的意

识形态,对于大帝国是再有利不过了。功德转让的学说就属于这个范畴。大乘佛教认为,佛与菩萨有无量无限的功德果,可以让皈依者分享。这种思想在小乘中已经有所表现[10],探讨这个问题的东西学者为数甚多[11],我在这里不再详细征引。

功德转让的思想是怎样进入小乘上座部的呢? Gombrich 认为,这是小乘思想内在发展的结果,它只是亡灵祭这种想法的继续和发展[12],但是更有可能的是,这是由巴利语佛教内部早期大乘教义的发展所决定的。在巴利语佛典最后形成以前,大乘的一些思想就已经渗入早期的小乘上座部。比如,巴利语三藏经藏的第5部(Nikāya)叫做《短部》(Khuddaka Nikāya),《短部》的第 13 种经叫做 Apadāna,汉译《长阿含经》卷三译为《证喻经》[13]。《证喻经》第一部分叫做《佛证喻经》(Buddhāpadāna)。这一部经是后来归入巴利藏的,里面有明显的大乘思想。在这里面,如来佛自己说,当他还是菩萨的时候,他在一个"佛国土"(巴利文 Buddhakkhetta,梵文 Buddhakṣetra)里建造了一座宫殿。菩萨还在那里奇迹般地创造了一切佛,连同他们的声闻弟子。这部佛典还说,在天地十方有无数的"佛国土"。"佛国土"的思想是大乘专有的,然而在这一部号称小乘经典的书中竟有大乘思想。这书不但有"佛国土"的思想,而且也有功德转让的思想。使读者感到,与其说它是一部小乘经典,毋宁说它是一部发展完全的大乘经典。此外,还有公认的大乘经典输入到锡兰来的。《大史》(Mahāvaṃsa)41.37—40 讲到在 Silākāla 王(公元 522 至 535 年)在位时期,有一部叫做《法界》(Dhammadhātu)的书传入锡兰。S. Paranavitana 相信,这一部书就是《妙法莲华经》[14]。

锡兰(僧伽罗国)佛教的情况是这个样子,印度境内四个奉行"大乘上座部"的地方又该怎样来解释呢?

先谈一谈摩揭陀国。这里流行的是大乘法教。《大唐西域记》

卷八说:“崇重志学,尊敬佛法。伽蓝五十余所,僧徒万有余人,并多宗习大乘法教。”这一个“多”字说明,这里还不是完完全全都遵行大乘教义。讲到迦布德迦伽蓝,《大唐西域记》说:“僧徒二百余人,学说一切有部。”可见在摩揭陀国还有少数和尚学习小乘。但是,大乘在这里似乎是根深蒂固,源远流长。关于龙树的大弟子提婆摧破外道的传说、马鸣摧破婆罗门的传说,都可以为证。《大唐西域记》记鞮罗释迦伽蓝说:“僧徒千数,并学大乘”。记德慧伽蓝说:“僧徒五十余人,并习大乘法教”。讲到戒贤伽蓝,讲的也是信奉大乘的戒贤论师在辩论中挫败外道的故事。让我们最感兴趣的是下面一段记载:

> 菩提树北门外摩诃菩提僧伽蓝,其先僧伽罗国王之所建也。……僧徒减千人,习学大乘上座部法,律仪清肃,戒行贞明。昔者,南海僧伽罗国,其王淳信佛法,发自天然。有族弟出家,想佛圣迹,远游印度,寓诸伽蓝,咸轻边鄙。

于是这位族弟转回本国,请求王兄在印度修建伽蓝,让僧伽罗国来的和尚在这里居住。王兄就以重宝献印度王,终于建成了这一座摩诃菩提僧伽蓝。

这一段记载非常重要,它说明了北方摩揭陀国所崇奉的大乘上座部法教是从南方的僧伽罗国传过来的,或者倒流过来的。这里需要加一个解释:这个故事里面的“印度王”是指的印度笈多王朝的三牟陀罗王(Samudragupta),这件事情发生在他在位的时期(公元 326 至 375 年)。

印度的其他三个国怎样呢?羯馂伽国属于南印度,跋禄羯馂婆国也属于南印度。这两个国都距锡兰很近。锡兰的大乘上座部影响到这里的佛教信仰,完全是有可能的。至于苏剌侘国,虽然属

于西印度;但据《大唐西域记》的记载:“国当西海之路,人皆资海之利,兴贩为业,贸迁有无。”这个国同外国往来,其中当然也包括僧伽罗国在内,在交通方面有有利的条件。所以它受到锡兰“大乘上座部”的影响,也完全在意料之中。

归纳起来,我们可以这样说,印度境内的四个国崇信大乘上座部,是从锡兰倒流过来的。

为什么说是倒流呢?因为大乘教义是在印度兴起来的。后来逐渐传到了锡兰,影响到那里原来流行的小乘上座部。这个影响的过程,时间很长,头绪很多。在大乘初期,我名之为原始大乘,或者也可以叫作“半大乘”,大乘的一些教义已经传入锡兰,渗入小乘上座部的教义中。随着大乘教义的发展,一直发展到我称之为古典大乘的时期,大乘教义还一直在影响着锡兰的小乘上座部。

在玄奘时期,究竟是什么大乘教义影响着锡兰的佛教呢?

《大唐西域记》卷十一僧伽罗国条说:“佛教至后二百余年,各擅专门,分成二部:一曰摩诃毗诃罗住部,斥大乘,习小教。二曰阿跋耶祇厘住部,学兼二乘,弘演三藏。”大寺住部崇奉的大概是纯粹的小乘上座部,而无畏山住部则是“学兼二乘”,也就是大乘和小乘都学。过去接受的大乘思想,我们上面已经谈到过。玄奘时期接受的大乘思想从《大唐大慈恩寺三藏法师传》中可以看出:“闻海中有僧伽罗国,有明上座部三藏及解瑜伽论者。”(大50,241a)

《传》又说:“三百余僧来投印度,到建志城。法师与相见讫,问彼僧曰:‘承彼国大德等解上座部三藏及瑜伽论者,今欲往彼岸学。’”(大50,241c—242a)这里说得非常清楚,当时传入锡兰、影响小乘上座部的大乘思想是大乘瑜伽论。

写到这里,回头再看“大乘上座部”的含义,就可以看得更全面、更深刻了。我在上面曾经说过,所谓“大乘上座部”只能理解为“大乘的上座部”,换句话说,就是大乘一个乘的上座部。但是,现

在看来，这说法不够确切、不够全面了。《传》里说："有明上座部三藏及解瑜伽论者"。一个"者"字贯穿两种情况：一是"明上座部三藏"，一是"解瑜伽论"。可见是一个人具备两种本领。这完全可以同《大唐西域记》的"学兼二乘"相印证。我认为，这里指的就是"大乘上座部"，是"受大乘影响的小乘上座部"，是两乘而非一乘。Louis de La Vallée Poussin 说，这指的是遵守小乘上座部的律而又采用大乘某一些教义的寺庙[15]，这比较接近于事实。

在这里，我想再参照一下《大唐西域记》的藏文译本。拉萨的同志[16]在信中说："藏文共分 10 卷，摩揭陀国为第 7 卷，其他（指下文中羯馂伽等国——羡林）编入第 9 卷。"又说："此书共 154 页，手抄本，无译者姓名及成书年代。全名是 Rgya-nag-skad-du tav-thang-si-yuvi-kiv bod-skaddu chen-po thang-gur-dus-kyi rgya-gar-zhing-bkod-gi-pavi-dkarchag，即：'汉语曰《大唐西域记》，藏语曰《大唐时期所著天竺国地方志》。''僧徒减千人'，与藏文不尽一致。藏文为'僧徒一万余人'。另有一处为'僧徒一千人，习学大乘中观'。由于手头无汉文，不知所指。另有西藏人根据《大唐西域记》著《唐僧西行记》，未能找到。"我感兴趣的是"大乘中观"这个提法。我们上面只讲到瑜伽。可惜目前无法核对。我现在把藏文译文依次写在下面：[17]

一、Ma-gha-dha

dge-vdun-grangs-sdom-khri-phrag-lhag-gnas-pas theg-chen-kho-nar-spyod-pa

（摩揭陀国：僧伽共万人住坐，只奉行大乘）

二、Ka-ling-ka

dge-vdun-lnga-brgya-lhag-par-gnas-brtan-sde-pa tshang-mas-theg-chen-spyod-pa-dag-go

（羯馂伽国：僧伽五百余众，均奉行上座部大乘［教法］也）

三、Sing-gha-la

dge-vdun-nyis-khri-lhag-zhing-gnas-brtan-sde-pa theg-chen-spyod-pa

(僧伽罗国:僧伽二万余,且奉行上座部大乘[法])

四、Bha-ur-ha-ḍa-ba

dge-vdun-gsum-brgya-lhag-bzhugs-pa-ni-theg-chen-spyod-pavi-gnas-brtan-sde-pava

(跋禄羯呫婆国:僧三百余众住坐,为奉行大乘之上座部也)

五、Su-ra-tha

dge-vdun-sum-stong-lhag-pas-theg-chen-spyod-pavi-gnas-rtan-sde-bzhugs-pa

(苏剌侘国:僧伽三千余住坐,为奉行大乘之上座部也)

分析一下藏文译本,这五个地方可以分为三类:第一,只有大乘,而没有上座部(一)。第二,上座部大乘(二,三)。第三,大乘上座部(四,五)。

我们不知道,只有大乘,而没有上座部,是否是所依据的汉文原文如此? 至于上座部大乘和大乘上座部,看似有矛盾,实则颇有道理。玄奘的"大乘上座部",实际上包括二乘,这一点我们在上面已经阐述清楚。藏译文的"上座部大乘",是以上座部为主体,而"大乘上座部"则以大乘为主体,是一而二,二而一的。我们甚至可以说,藏文译者是理解玄奘的原意的。这一点可惜连玄奘的弟子都不理解,所以才在大乘与上座部之间加上了一个"及"字,结果成了蛇足。

最后,我还要讲一讲日本学者水野弘元的意见[18],水野弘元说:"据《西域记》的记载,上座部当时也相当流行。上座部区分为大乘上座部和单纯被看成是上座部的(小乘上座部)这样两派。玄奘认为,所谓大乘上座部,指的是在锡兰的巴利语佛教三派中带自

由主义色彩的无畏山寺派。他似乎把保守的大寺派看成是小乘上座部。"水野的意见，总的说是正确的。但是不够确切。他没有说明在锡兰小乘与大乘的关系究竟如何；没有说明"大乘上座部"的真正含义是什么；没有理解玄奘所说的"学兼二乘"；没有说明锡兰的大乘在玄奘时代指的是瑜伽。在他的论述中还有一些猜测，比如"作为大乘者的法显当然住在无畏山寺"，不知根据如何。水野关于"大乘上座部"的意见，同 de La Vallée Poussin 有所不同。后者的意见是上座部分为小乘派与大乘派，而前者的意见则是上座部分别隶属于小乘和大乘。

上面我根据在中国目前能够找到的资料，探讨了"大乘上座部"的含义。我觉得，玄奘对于当时锡兰和印度大乘与上座部的关系是非常清楚的。但是，在他生时，已经有一些和尚对这种关系弄不清楚。到了近代，许多国家的学者，有的注意到这问题，有的没有注意到。有的也提出了一些解决的办法。但是全面论述这问题的文章还没有看到。我这篇论文只能算是一个尝试。

1981 年 4 月 11 日写完

后记：

吕澂《印度佛学源流略讲》第 83—84 页有一段话解释"大乘上座部"的含义。他的解释与我在本文中提出的看法是不一样的。请参阅。至于我对吕先生解释的意见，今后如有机会，当专文阐述。

注　释

〔1〕回鹘文残卷现存法国 Guimet 博物馆。第一段见于第 109 页反面第 22 行；第二段见于第 86 页反面第 16 行。承耿世民同志函询法国 James Hamilton 教授。以上是 Hamilton 教授在复信中提供的情况。谨致谢意。

〔2〕《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅)51,865a—b。此处书名叫《梁高僧传》卷三《法显传》。

〔3〕《南海寄归内法传》卷一,㊅ 54,205b。

〔4〕下面的叙述主要是依据 Heinz Bechert 的 Bhddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna-Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons(佛地与功德转让:锡兰上座部佛教中的大乘思想),见比利时科学院出版的 Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5e Série-Tome LXII, 1976 1—2,下文引作 Bechert 1。此外还参照 Heinz Bechert: Introduction: Report on the Symposium(哥廷根讨论会引言),见 Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1978。当然中间也有我自己的很多看法。第二篇文章下文引作 Bechert 2。

〔5〕K.R.Norman: The Role of Pāli in Early Sinhalese Buddhism(巴利语在早期僧伽罗佛教的作用),Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1978: Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries, P.40。

〔6〕Bechert 1, p.27—31。关于锡兰大乘的语言问题,参阅 Bechert 2 p.15—16。

〔7〕Bechert 1, p.32—33。

〔8〕Opinions sur les relations de deux Véhicules au point de vue du Vinaya(根据律的观点关于两乘关系的几点意见),Notes bouddhiques XVIII, Académie royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences politiques, 5. Serie, vol. 16(1930), pp. 20—39; Note additionelle, Bulletins, vol. 15(1929) pp. 233f. 原书未见,根据 Bechert 1 引文。

〔9〕参见 Nalinaksha Dutt: Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna, London 1930, pp.36 f.

〔10〕参见 Bechert 1, pp.37 ff..

〔11〕参见同上书,第 37—38 页。

〔12〕参见 Bechert 1, p.43。

〔13〕㊅ 1,16c。

〔14〕参见 Bechert 2, p.16。

〔15〕引文见 Bechert 1, p.37。

〔16〕我曾写信给拉萨的多杰才旦同志,请他帮助查找藏文译本。他回信答复了我,并把藏译文附在汉文原文下面,谨致谢意。

〔17〕藏译文由王尧同志又译为汉文,谨此致谢。王尧同志说:藏译本译者为贡布扎布。

〔18〕水野弘元《佛教的分派及其系统》,载日本大藏出版株式会社编《佛教讲座》第三卷,第104—110页,1977年东京第三版。这篇文章是黄心川同志拿给我的。于荣胜同志帮助翻译。也向他们诚致谢意。

论释迦牟尼

羡林按：

这一篇论文本来是给《中国大百科全书》写的一个词条。既然是词条，就要求简明扼要，条理清楚，不能像平常的论文那样把引文出处一一标出。但现在既然要发表，它又成了一篇平常的论文。这是一个矛盾，我无法完全解决。我只能采取一种折衷的办法，把必要的引文注明出处。这里或那里，再加上一点我认为必要的补充或者说明。结果就形成了现在这个样子，送到读者面前。我认为有必要在这里把我的指导思想说明一下。释迦牟尼，就是佛教信徒的"如来佛"或者"佛爷"，他是一个神仙。但我是一个科学工作者，不是一个宗教信徒。我认为，释迦牟尼确有其人，是一个历史人物。因此我写这篇东西，就把释迦牟尼当成一个人，同世界上其他历史人物一样，他是我研究的对象。我必须把笼罩在他身上的那一团团神话迷雾，尽上我的力量全部廓清，根据历史唯物主义的原则，还他一个本来面目。这是我作为一个科学工作者不可推卸的职责。如果说得不对，那是受水平的限制，我主观上并无意宣传什么东西。如果有一些话对某一些有信仰的人有点刺耳，那我说一声："请原谅！"信仰与科学有时候会有矛盾的，正如鱼与熊掌不能得而兼有一样。

释迦牟尼的名字

释迦牟尼是佛教的创始人。他的名字梵文是 Śākyamuni，意思是"释迦族的圣人"。"释迦"是部落的名字，可见这不是他的真名。

另外还有一个名字叫“乔达磨”或“瞿昙”，梵文 Gautama，巴利文 Gotama。有人说这是他的氏族名称。连一些百科全书，比如《大英百科全书》也这样说。但这是不对的。氏族一般都是外婚制，释迦牟尼的姨母名叫 Gautamī 瞿昙弥，可见他们不是外婚。此外，瞿昙还是一个婆罗门氏族名称，而释迦牟尼属于刹帝利种姓。瞿昙这个名字是按照当时印度贵族的一般习惯从古代《梨俱吠陀》赞歌的作者仙人家族中借用来的。Gautama 就是 Vāmadeva。释迦牟尼的真名是“悉达多”，梵文 Siddhārtha，巴利文 Siddhattha，意译“吉财”或“一切义成”，梵文 Sarvārthasiddha。

释迦牟尼的家族

他属于释迦族。当时在印度北部有十六个大国。基本上都是君主制度。此外还有四个独立的或半独立的共和国，释迦就是其中之一。玄奘在《大唐西域记》中用首都的名字称之为劫比罗伐窣堵国（旧译迦毗罗卫国），梵文 Kapilavastu。这是一个小共和国，只能说是半独立的，承认憍萨罗为宗主国，辖地跨今天印度和尼泊尔。释迦牟尼的诞生地就在今天尼泊尔泰来地区的梯罗拉柯提（Tilaura Kot）废墟，距印度北方邦巴斯提县的比普罗瓦（Piprahwa）西北约十英里。这可能是历史事实。因为在释迦牟尼涅槃后二百多年即位的孔雀王朝的大王阿育王曾在这里立过一个石柱，说明此处是释迦诞生地。《大唐西域记》卷六说：

> 城东南窣堵波，有彼如来遗身舍利，前建石柱，高三十余尺，上刻狮子之像，傍记寂灭之事，无忧王建焉……次北有窣堵波，有彼如来遗身舍利，前建石柱，高二十余尺，上刻狮子之像，傍记寂灭之事，无忧王之所建也。

次东窣堵波,无忧王所建,二龙浴太子处也。

这个石柱今天保留下来。考古学者还在这里挖掘出释迦牟尼的舍利坛。曾有一个时期西欧一些学者认为根本没有释迦牟尼其人。这是不对的。

他的家属自称是印度古代甘蔗王族的后裔,同《罗摩衍那》主人公罗摩同出一系。这恐怕是伪托。有人甚至怀疑,释迦族不是雅利安人,而是蒙古种,也没有什么具体的证据。

释迦牟尼出生的时间

释迦牟尼活了八十年,这没有异议。争论不休的是他灭度(逝世)的年代。只要把这一点弄清楚,他的生年问题也就迎刃而解。佛灭年代,异说甚多,据说约有六十种。只在中国的西藏地方,就有十四种之多。[1]其中比较通行的、有代表性的有以下几种:一、南传佛教各国主张佛灭度于公元前544年或543年;二、我国蒙藏黄教主张佛灭度于公元前961年;三、我国内地有公元前1027年说;根据“众圣点记”,则为公元前485年,较中国的孔子早死六年。四、在西方学者中,德国威廉·盖格主张公元前483年说,荷兰学者亨利·刻恩主张公元前370年说,日本学者有公元前386年说和384年说。加拿大学者瓦德主张公元前486年说[2];采纳得比较多的是公元前483年说。

释迦牟尼的生平

关于释迦牟尼的生平,我们并没有可靠的历史资料。现在只能根据梵文、巴利文以及汉文、藏文的佛经的记载加以叙述。其中

有不少神话,也有不少传说,当然也有不少的历史事实。基本轮廓看来是可靠的,个别细节则很难说。

释迦牟尼的少年时代

释迦牟尼出生在王家,父亲名叫净饭王。这有点夸大。他父亲可能只是贵族寡头中的一个头子,美化称之为王。母亲是摩耶夫人。降生的时间传说是中国旧历的四月八日。降生后七天,母亲逝世。他的姨母大爱 Mahāprajāpati,亦称瞿昙弥,把他扶养成人。她爱他如子,他敬她如母。这个姨母后来成为佛教僧伽中的第一个尼姑。他生长在深宫之中,享用极端奢侈。父亲给他修建了三座宫殿:春季、夏季、雨季各有一宫。他受到了当时刹帝利青年所受的全部教育,包括各种学艺,军事、体育也包括在内。成年后,娶了妃子,名叫耶输陀罗。"贤妃美容貌,窈窕淑女姿,瑰艳若天后,同处日夜欢"(引文见汉译本《佛所行赞》,下同)。他们生了一个儿子,名叫罗睺罗。这一定是历史事实,因为佛教和尚是不许结婚的,可是佛祖却竟结婚生子,给后来的佛徒带来一个尴尬局面。若非历史事实,佛徒是决不会这样写的。为了这件事,和尚编造了不少的神话故事,以图摆脱窘境。我只举一个例子。《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷四说:"尔时菩萨在于宫内嬉戏之处,私自念言:'我今有三夫人及六万婇女。若不与其为俗乐者,恐诸外人云:我不是丈夫。'"〔3〕

出家的经过

据传说,释迦牟尼二十九岁出家。他生下时,就有仙人预言:他如果不出家,就会成为转轮圣王。因此,他父亲早就担心他会出家。于是就用尽心思,让他享尽人间的荣华富贵,目的是引诱他放弃出家的念头。佛经讲,有一天太子要出游散心,国王派人平整道

路,驱逐闲人,不让太子看到老人、病人、穷人等。然而净居天却变成一个老人,太子看了心烦,叹息不已,转回宫去。第二次出游,又看到一个天神化成的病人。第三次出游,看到一个天神化成的死人。第四次出游,看到一个天神化成的比丘。太子于是决心出家。这个故事显然是虚构的。总之,出家的真正原因我们还不清楚。当时社会上,有一派用不同形式出家寻求解脱的沙门,这是婆罗门的对立面。释迦牟尼出家原因之一,可能是受到沙门思潮的影响,但一定还有更深刻的内在的原因。

苦　行

释迦牟尼出家以后,原意是想走苦行这一条路。苦行在印度古已有之,而且是在各个时代都很流行。他先去找沙门阿罗蓝迦蓝和郁陀仙,又去找五比丘,苦行了六年,结果身体羸弱,毫无所得,涅槃解脱,遥遥无期。他自己思忖:“如是等妙法,悉由饮食生”。(《佛所行赞》)不吃饭,妙法是寻求不到的。他下决心重新进食,接受了一个牧羊女奉献的香乳糜。“食已诸根悦,堪受于菩提”。(《佛所行赞》)五比丘看到这情况,认为他叛变了,相约不理他。他又继续游行,到处寻求解脱之道。

成　佛

释迦牟尼最后来到菩提伽耶这个地方,坐在菩提树下,发出誓言:如不成佛,决不站起。他坐在树下究竟思考了一些什么东西呢? 我们很难确说。在释迦牟尼时代,社会上宗教人士中间流行着一种想法:精神可以突然发亮,豁然贯通,悟得至道;除了佛教外,耆那教也有这种信仰。也许就在这种信念支配下,他坐在那里思维。他先对一切众生起大悲心,得到天眼净,看到众生生死轮回,善人转生人神,恶人堕入地狱。他最后想到生死根源,就是后

来传下来的十二因缘:无明(愚痴,不知)、行(形成力,形成)、识(认识)、名色(名称与物质形体)、六入(感官与感官对象)、触(感官与感官对象的接触)、受(感受)、爱(渴望)、取(爱执、执着于存在)、有(存在,无和空的对立面)、生(生)、老死(老死)。这十二因缘,有因果关系。但这关系很复杂,很微妙,解释也有分歧。根据《佛所行赞》,释迦牟尼是从下面老死想起的:“决定知老死,必由生所致……又观生何因,见从诸有业……有业从取生,犹如火得薪,取以爱为因……”如此一环扣一环,最后根源是“无明”(“痴灭则行灭”)。一切皆从“无明”起。什么叫做“无明”呢?对于这个关键的字眼,解释很分歧。有人说无明就是不知道事物实际上并不像人们想象的那样存在。这有点大乘的味道,但可备一说。有的经又说,“无明”就是不知道苦、集、灭、道四谛。无论如何,“不知道”的对立面,就是“知道”。知道了,就是“大觉”,就是“佛”。这十二因缘着重讲因果关系,是后来佛教根本学说之一,但是佛在菩提树下还不能想得这样有系统。可能只是一个大体的轮廓。

说　　法

释迦牟尼证得大道,成了佛。经过一番犹疑考虑,他决心说法转法轮。他来到迦尸城(今贝拿勒斯)。他首先想到向他出家后见到的两个比丘说法。但他们已经死去。他又去找那五个苦行者,他们正在迦尸附近的鹿野苑。他们相约对他表示冷淡,最后还是洗耳恭听。说法的内容是什么呢?根据佛经传说,大概是这样的:如来佛首先讲了中道,避免两个极端,又讲了八正道和四圣谛。如来可能讲了这样的一些想法,恐怕还比较粗糙。这样系统化是以后的事情。有的学者认为第一次说法不是历史事实,但缺乏可靠的证据。

招收弟子

第一次说法以后,以憍陈如为首的五人成了佛的弟子。接着是迦尸城富家子耶舍入教。他又带了五十四人入教,此时已有比丘六十人。跟着是苦行仙人迦叶兄弟三个入教,三人原都是婆罗门。三迦叶有弟子五百人,都受了正法。五百这个数目不可靠,这样整齐的数目是后来捏造出来的。在王舍城竹林,又收舍利弗、大目犍连为弟子。后来成了如来佛的大弟子,二人也都是婆罗门。总之是弟子越受越多。僧伽形成了。而且诸大弟子各有所长,比如舍利弗智慧第一,目犍连神通第一,优波离持律第一,罗睺罗持戒第一,大迦叶弟子头陀第一名,但据估算,终释迦牟尼之世,弟子也不过五百人。

从社会地位来看,他确实收了一些低级种姓的人,比如大弟子优波离就出身剃头匠,弟子中还有淫女、强盗、杀人犯、商人、猎人,但出身婆罗门的更多。释迦牟尼禁止奴隶入教。在佛典的律藏中,有很多关于这方面的规定。比如《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷三说:"从今已往,汝等苾刍不应与奴出家。若有求者,当可问之:'汝是奴不?'若与奴出家,得越法罪。"[4]

释迦牟尼与国王结交

在招收弟子的同时,他到王舍城见到瓶沙王,佛故意问弟子迦叶为什么不再事火而出家为僧。迦叶说:"事火修咒术,离解脱受生,受生为苦本,故舍更求安。我本谓苦行,祠祀设大会,为最第一胜,而更违正道。是故今舍弃,更求胜寂灭,离生老病死,无尽清凉处。"(《佛所行赞》)"寂灭"就是涅槃。事火无法求得涅槃,所以他舍弃了事火。瓶沙王一听,成为佛友,护法大王。

瓶沙王之子阿阇世(未生怨王)弑父自立,这是一件惊人的事

情。佛教虽然是一个出世的宗教，中国有人骂它是“无父无君”，实际情况却不是这样。它也非常关心社会上的伦常道德，对于孝顺父母更是特别强调，它把“杀父母、杀阿罗汉、破僧、恶心出佛身血”看做是罪大恶极。这种意见屡屡见于佛教律中，无须具引。但是释迦牟尼对于阿阇世弑父自立这一件事却“宽大处理”。阿阇世后来后悔了，向佛坦白自己的罪行，佛竟加以安慰。佛经多次讲到这一件事，我只举两个例子。其一：“佛重告使言：‘语阿阇世王：杀父恶逆之罪，用向如来改悔故，在地狱中，当受世间五百日罪，便当得脱’。”[5]其二：“佛告诸比丘言：‘此阿阇世王，过罪损减，已拔重咎。若阿阇世王不杀父者，即当于此坐上得法眼净’。”[6]从这一件事情中可以看出，释迦牟尼争取国王，用心良苦。此外，他同迦尸国王波斯匿、拔蹉国王优填、王都人民之主恶生、南海之主优陀延等国主都有交谊。

联络商人

释迦牟尼同商人似乎有特殊的关系与联系。他成佛后不久就接受两个商人奉献的食品。见了瓶沙王以后，又认识了大长者（大商人）给孤独。给孤独在憍萨罗王都舍卫国布金满园买下了祇林精舍，赠给释迦牟尼。他成了佛教的居士。当时在摩揭陀国，在憍萨罗国，商人都是腰缠万贯，在社会上占有很重要的地位。摩揭陀王室也参与贸易活动，大概双方互相利用，共同发展，因而才结成了密切关系。如来佛在几十年传教活动中，到过许多国家，走的路也都是当时主要的商道。在涅槃前游行时也走的是商道。同商人的接触一定会是很多的。居士中间阔人富人占多数。

在弗哩逝（Vṛji）首都鞞舍离，释迦牟尼结识了淫女庵摩罗。她很有钱，在社会上很有地位，在朝廷上广通声气。她请佛吃饭，并送给佛一座花园。她服务的对象绝大部分可能也是富商大贾。

涅 槃

释迦牟尼二十九岁出家,三十五岁成佛后,游行传教,长达四十五年。东至瞻波,西到摩偷罗,初步组成了一个僧伽。据佛经记载,僧伽里面后来还接受尼姑。这是违反释迦牟尼的想法的,他瞧不起妇女,认为收妇女做尼姑,会缩短佛教的寿命,只因抚养他的姨母苦苦哀求才不得已而破此例。释迦牟尼允许他姨母出家,但很有感慨地说:“若不听女人出家受具足戒,佛之正法往世千岁。今听出家,则减五百年。”[7]

最后他从王舍城出发,做长途游行,来到了拘尸那揭罗的双树间,在这里逝世(灭度或涅槃)。火化后,许多国王来抢分舍利。

教 义

释迦牟尼时代,正是印度古代思想最活跃的时期,有点像中国的春秋战国时期,各种学说,风起云涌,百家争鸣,莫衷一是。从各方面来看,都可以说是印度历史上一个转折点。当时在思想界有两大对抗的潮流:一是婆罗门,主张吠陀天启,祭祀万能,婆罗门至上。这是保守派。一派是沙门,反对婆罗门那一套,是革新派。释迦牟尼属于沙门系统,属于革新派。恩格斯说,他的学说中有一些辩证法的因素。有人说,他的主要敌人不是婆罗门,而是外道六师,这看法很有见地。他究竟宣传了些什么学说,今天还无法证实,只能根据现存的佛经加以概括的论述。

有人主张,释迦牟尼在涅槃前不久,对自己的学说做了一个撮要,这就是:四念处、四意断、四神足、四禅、五根、五力、七觉意、贤圣八道。所有佛教宗派,包括大乘在内,都无异说。这似乎就是释迦牟尼自己归纳的基本教义。[8]这说法有没有根据呢?应该说是

有的。《长阿含经》卷二《游行经》说：

> 告诸比丘："汝等当知，我以此法自身作证，成最正觉，谓四念处、四意断、四神足、四禅、五根、五力、七觉意、贤圣八道。汝等宜当于此法中，和同敬顺，勿生讼诤"。[9]

但是这种根据是靠不住的。这所谓"三十七品"在佛典中已经成为一个刻板的老一套。不管什么地方，一提到佛的教义，就是这一套。例子太多，无法引用。看来这是佛教和尚长期形成的一套说法。释迦牟尼在生前不可能对自己的学说做这样系统的阐述，这样的系统化显然是后人做的。

估计如来佛的根本教义，不会出他在成佛时思考过的一些问题之外，后来他在第一次说法时又讲到过，这就是四圣谛和十二因缘。十二因缘已经讲过，四圣谛是指苦、集、灭、道。意思就是说，人世无常，一切皆苦，造成苦的原因就是烦恼及业，必须从烦恼及业中解脱出来，达到涅槃境界。达到涅槃的道路就是所谓八正道。

原始佛教最基本的教义可能就是这些，后来逐渐发展、深化、系统化，越说越玄，越说越烦琐，以至达到"佛学号称难治"的程度。

说法方式

根据晚于释迦牟尼的佛经的记载，他说法很有一些特点，他善于用比喻，而且比喻很多出于农牧。这些记载不一定完全可靠，可能有一部分是出于和尚代代相传的回忆，至少可以反映早期佛教徒的情况，这种例证比比皆是。我现在从汉译佛经中选出几个例子来：

犹如耕田薄地之中,下种虽多,收实甚小。[10]

譬如农夫,宿有二业:一田业高燥肥沃,二田业下湿瘠薄。[11]

若好田苗,其守田者心不放逸,栏牛不食,设复入田,尽驱令出。[12]

过去世时,摩揭提国有牧牛人,不愚不痴者,有方便慧。[13]

若复牧牛人成就十一法者,能拥护其牛,终不失时,有所饶益。[14]

如田家子,善治其地,除去秽恶,以好谷子著良田中,于中获子,无有限量。亦如彼田家子,不修治地,亦不除去秽恶而下谷子,所收盖不足言。[15]

这些比喻的例子都说明释迦牟尼本人和他早期的信徒是同劳动大众有密切的联系的。他们了解人民的生活,用人民的一些喜闻乐见的、从他们生活中选取来的比喻来阐述比较难懂的佛教教义。佛教发展之所以能这样迅速,影响之所以这样大,与这种说法方式可能有些关系。此外释迦牟尼不承认梵文的神圣性,主张和尚使用自己的方言来宣传教义。

对社会改革的看法

释迦牟尼主张改革,但有很大局限性。他想革新,但又不彻底。比如他反对婆罗门所竭力主张的祭祀,他反对种姓制度。他曾打比喻说:在入海以前,长江大河各有自己的名字,一流入大海,就混同起来,表示佛教僧伽内部没有种姓之别。但不彻底,他好像只想为刹帝利向婆罗门争首席地位。过去六佛没有一个出身吠

舍、首陀罗,可以为证。

在他一生中,他都同当时很有力量的商人有密切联系。在一定程度上,他也关心农民,主要是吠舍。他反对杀牲(牛),这有利于农业,而农业又主要是吠舍的职业。婆罗门当农民的在《本生经》中也可以找到。另一方面又结交国王,国王奴隶主反对奴隶逃跑,他就禁止奴隶入教,这可以说是迎合国王。在这里,他提供了一个在他以后的中外佛教徒(别的宗教徒也差不多)都遵循的榜样。《梁高僧传》卷五《道安传》记载高僧道安的话说:"不依国主,则法事难立。"[16]讲的就是这个道理。他同淫女也打交道,在这些方面表现出不少的世故,表现出圆熟的交际手段。总之,释迦牟尼是一个性格比较复杂,有不少矛盾的人物。但他之所以成功,佛教之所以成为一个世界宗教,一方面说明它满足了一部分人民的宗教需要,同时同他这个教主有一套手段,也是分不开的。

1981 年 9 月

参考书

(1)马鸣菩萨造、北凉昙无谶译《佛所行赞》。

(2)Hermann Oldenberg, Buddha, 1923, Stuttgart und Berlin.

(3)Etienne Lamotte, Histoire du Bouddhisme Inden, Louvain-la-Neuve, 1976.

(4)A.K. Warder, Indian Buddhism, Delhi. Varanasi。Patna, 1980.

注　释

〔1〕参阅吕澂:《印度佛学源流略讲》,任继愈:《汉唐佛教思想论集》。关于这个问题,德国著名梵文学者 H·Bechert 在他的新著《重新探讨佛陀生卒年代刍议》(Contribution to the Discussion on "The Date of the Buddha Reconsi-

dered" 1980年10月瑞典王家人文科学院印度研究讨论会上的发言,作者寄来了打字原稿)中又重新作了分析研究。

〔2〕A.K.Warder, Indian Buddhism (《印度佛教》) Delhi, 1970, p.44—45.

〔3〕《大正大藏经》,第24卷,第115页上。

〔4〕同上,第23卷,第1033页中。

〔5〕《菩萨本行经》卷中,见《大正大藏经》第3卷,第116页下。

〔6〕《长阿含经》卷17,见《大正大藏经》第1卷,第109页中。

〔7〕《五分律》卷29,见《大正大藏经》第22卷,第186页上。

〔8〕见 Warder 前引书 p.830。

〔9〕《大正大藏经》,第1卷,第16页下。参阅《增壹阿含经》卷3,见《大正大藏经》第2卷,第561页中。《十诵律》卷33,见《大正大藏经》,第23卷,第239页下。

〔10〕《大正大藏经》,第3卷,第114页上。

〔11〕同上书,第4卷,第162页中。

〔12〕同上书,第2卷,第312页中。

〔13〕同上书,第2卷,第342页上。

〔14〕同上书,第2卷,第794页中。

〔15〕同上书,第2卷,第827页下。

〔16〕同上书,第50卷,第352页上。

梵文《妙法莲华经》写本(拉丁字母转写本)序言

(附英译文)

在所有的佛典中,小乘和大乘佛典都包括在内,属于大乘的《妙法莲华经》(简称《法华经》)可以说是影响最大传播最广的一部,在尼泊尔有所谓"大乘九宝"的说法。《妙法莲华经》就是九宝之一,在亚洲与佛教有关联的各国中保存下来的写本和印本数量非常大,此外还有许多从地下发掘出来的断简残篇,再加上译成许多不同语言的本子,数量更是十分可观。这一切都说明,《妙法莲华经》的流传之广和影响之大。

我们已经影印出版现在又转写出版的这一部梵文《妙法莲华经》写本是中国西藏地区保存下来的,现收藏于民族文化宫图书馆内。研究印度佛教的学者都知道,梵文原本的佛典在印度由于种种原因,几乎已经绝迹。在过去,保留最多的是尼泊尔。有一段时间尼泊尔被看做是梵文贝叶佛经的宝库。这座宝库在过去一百多年内,逐渐经佛教学者的探索与整理,内容已经大白于天下,给梵文学者增加了很多宝贵的研究资料。在这以后,据了解情况的学者们的估计,全世界,包括印度在内,还只有一个贝叶佛典的宝库,这就是中国的西藏。这一座宝库虽然间或也有外人闯入过,例如印度学者罗睺罗(Rāhula Sāṅkṛtyāyana)和意大利学者图奇(Giuseppe Tucci),他们抄走了一些梵本,编过一些书目,但他们所探讨的仅占这座宝库的很小的一部分;宝库的全貌究竟怎样,还没有人能完全说得清楚。一直到今天,我们也还没有做过详细的了解,更不用

说编纂详细的目录了。应该说,这对于世界梵文学的研究是一件很不利的事情。各国梵文学者更是感到万分遗憾。

现在,在中国梵藏学者中间已经有不少人注意到这个问题了。我们正在着手组织人力物力,以期能对西藏贝叶佛典这个当今世界上唯一的宝库做些必要的调查与研究工作。我们将精选一些海内外的孤本和虽然不是孤本而原文比较有价值的佛典或其他梵文经典,甚至包括一些印度教经典和印度古代自然科学著作在内,逐步加以编纂、影印、整理、校刊,公诸于世,让全世界研究印度古代文化和宗教的学者能有机会利用,想必为全世界同行学者所欢迎的吧! 现在出版的这一部梵文《妙法莲华经》是其中的第一部。

这个本子不是孤本,也不是最古的本子;但同其他本子比较起来,自有其不同之处和优越之处,因而也就有它的价值。有的学者曾经建议,像《妙法莲华经》这样广泛流传的佛经,应该有一个精校本;过去所有的本子,包括 Kern 和 Nanjio 的校勘本在内,都达不到精校本的水平。如果有人承担这项工作的话,我相信,我们这个本子对他会起到非常有益的作用。

关于民族文化宫所藏贝叶梵文原本《妙法莲华经》的介绍我写到这里。详情请参阅蒋忠新同志所写的本书引论。

我想在这里顺便谈一个问题,就是关于梵本《妙法莲华经》中的语言特点的问题。我曾经在 1941 年写过一篇论文 Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen(德国哥廷根科学院集刊,1944 年)。我讲到,《妙法莲华经》最早可能是用古代东部方言半摩揭陀语(Ardhamāgadhī)写成的,以后逐渐梵文化,同时出现一些西北部方言的特点,譬如-aṃ > -o 和-u。语言方面的这个特点对研究梵本《妙法莲华经》的演变有很大的帮助。

这意见遭到了德国著名梵文学者 Heinz Bechert 教授的反对。他说:“大概用不着长篇大论就足以证明,季这个理论是不再能站

得住脚了,Gilgit 卷子 W. Baruch 校勘的那几页没有以-u 为语尾的形式。因此这种现象很可能是后来在原本流转中才窜入进来的。我们离开中古印度语原本已经远到一个程度,我们不能根据晚出的现象对更古的时期抽绎出甚么结论来。"(über die..."Marburger Fragmente" des Saddharmapuṇḍarīka, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse Jahrgang 1972. Nr. 1. S. 79)

说老实话,我对于 Bechert 教授这个结论,确实感到非常吃惊。因为他的唯一的根据就是 Baruch 校勘的那几页 Gilgit《妙法莲华经》残卷,他说这里面没有-aṃ > -o 或-u 的现象。然而事实却是,就在 Baruch 校订的那几页中,第一行第一个字(i)mu 就有-aṃ > -u 的现象。[1]日本学者渡边照宏在 1975 年刊印了一本梵本《妙法莲华经》,在这里面,他把 Baruch 校刊的那几页也包括进来。[2]我现在就根据渡边照宏的本子举出几个例子。这全都属于《妙法莲华经》第 XI 品 Stūpasaṃdarśana-parivartaḥ[3]:

imu < imam 〔3〕〔4〕
dharmaparyāyu < dharmaparyāyam 〔10〕
sūtru < sūtram[4]〔31〕

因此,不管我多么不愿意,我只能说,Bechert 教授下的结论未免有点太仓促、太轻率了。至于他说我们离开中古印度语原本已经很远的问题,从《妙法莲华经》语言演变史来看,-aṃ > -o 或-u,确实是比较晚的。但是在印度语言史上,这个现象不但不晚,而且是相当地早。我在那篇论文一开始就讲到-aṃ > -o 或-u 是阿育王碑西北方言的音变特点。这个特点是千真万确,丝毫无可怀疑。这种现象并不晚出,而且阿育王碑之所以出现这种现象与韵律也毫无关

系。Bechert 教授的解释在这里统统用不上。此外,在《妙法莲华经》中也没有办法证明它是特别晚出。总之,Bechert 教授的说法是站不住脚的。

我们现在这个西藏本的《妙法莲华经》同尼泊尔本(二者是同源的)一样,也有不少-aṃ > -o 或-u 的现象,以下是从各品中挑选出来的一部分例子[5]。

品	叶	面	行	
1	4	b	3.3	ayu
1	5	a	3.1	ahu
1	5	b	6.3	satkāru
2	15	b	6.2	yānu
2	17	b	6.1	upāya-kauś(s)alyu
2	18	a	3.2	āś(s)caryu
3	26	a	2.3	bhairavu
3	26	b	3.2	satyaku
3	27	a	3.2	imu
3	27	b	2.3	ahu
3	27	b	3.3	naru
3	27	b	5.3	jñānu
3	27	b	6.2	vipāku
3	28	b	1.2	dharmu
3	28	b	2.2	imu
3	28	b	4.3	ahu
3	28	b	6.3	imu
3	29	a	2.1	dharmu

3	29	a	4.2	ahu
4	33	b	2.3	svaku putru
4	34	a	1.3	hiraṇyu
4	34	b	3.3	asmāku
5	37	a	3.1	ahu
5	37	b	5.2	imu
5	38	a	1.3	kauśalyu
6	42	b	5.2	pramāṇu
6	43	a	6.3	satkāru
6	44	a	3.1	saddharmu
7	45	a	3.2	jñānu
7	48	b	4.3	ayu
7	56	b	3.1	nirmāṇu
8	58	b	3.3	paripāku
8	60	a	3.1	ahu
9	62	a	2.1	ahu
9	63	a	2.3	pramāṇu
11	72	a	2.1	imu
12	78	a	2.2	dharmu
13	80	a	4.1	ayu
13	80	a	5.1	imu
13	83	a	6.3	ahu
14	88	a	2.2	jñānu
14	88	b	2.1	pramāṇu
15	93	a	1.2	ahu
15	93	a	2.2	dharmu

15	93	a	4.1	ahu
16	95	a	3.2	imu
16	95	a	4.2	pramāṇu
16	98	b	2.1	citru
17	100	b	6.3-	
	101	a	1.1	pramāṇu
18	106	b	4.1	imu
20	112	a	4.3	imu
24	127	b	1.3	praṇidhī-sāgaru
24	127	b	2.1	praṇidhānu
24	128	a	4.3	trāṇu

除了《妙法莲华经》以外,其他 Gilgit 佛典中在伽陀部分也有不少的-aṃ > -u 的现象。我在下面举几个例子。

一. Ajitasenavyākāraṇam

卷	页	颂	
1	106		pāpu(< pāpam)
1	107		duḥkhu(< duḥkham)
1	107		maraṇu(< maranam)
1	111		pāpu(< pāpam)
1	114		imu(< imam)
1	117		bhojanu(< bhojanam)
1	117		śāsanu(< śāsanam)
1	122		caṃkramu(< caṃkramam)

1	123	darśanu(< darśanam)
1	123	bhojanu(< bhojanam)
1	128	rūpu(< rūpam)
1	130	darśanu(< darśanam)

二. Samādhirājasutram

2	11	16	atuliyu
2	11	16	varu
2	12	20	parityāgu
2	13	22	svabhāvu
2	19	28	acittu
2	31	27	anantu
2	32	28.29ff.	imu
2	35	2	imu varu
2	36	3,4	imu varu
2	36	5	niruttaru cittu
2	36	6	dattu
2	37	8	ahu
2	38	12	dānu
2	42	31	nidhānu
2	43	33	atuliyu dharmanidhānu
2	49	11	unmādu
2	50	13	cittu
2	50	14	saṃskṛtu

2	57	?	aśakyu
2	59	7	ayu
2	69	4	kākanīcchedyu
2	70	8	vākyu
2	72	1?	*utpannu*
2	82	22	ayu

我在上面举了这样多的例子,无非是想说明一个问题:-aṃ > -u的现象是古代印度西北部的方言特点。在 Gilgit 出土的佛典中在伽陀部分有很多这样的现象。在很多《妙法莲华经》的抄本里,-aṃ > -u 的现象是普遍存在的。而《妙法莲华经》的原本是用东部方言写成的。因此,我现在的结论仍然同四十年前一样:用东部方言写成的《妙法莲华经》的原本在流传过程中,逐渐出现了-aṃ > -o 或-u 的现象,也就是说,受到西北部方言的影响。

1981 年 11 月 4 日

注 释

〔1〕Willy Baruch, Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīkasūtra. 1937. Bonner Universitäts-Buchdruckerei. p.16.

〔2〕Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit; ed. by Shōkō Watanabe. Pt. II. Romanized Text, Tokyo, the Reiyukai. 1975. 书首插页及页 297-307.

〔3〕同上书,页 297。

〔4〕Willy Baruch 读作 sūtrā。

〔5〕这一部分例子是蒋忠新同志提供的。

附

PREFACE

Among all the Buddhist sūtras, including Hīnayāna and Mahāyāna, the Mahāyāna Saddharmapuṇḍarīkasūtra can be considered as the most influential and prevailing one. In Nepal there prevails a term "nine jewels of Mahāyāna" and Saddharmapuṇḍarīkasūtra is one of them. In the Asiatic countries which are more or less related to Buddhism a large number of manuscripts and printed books of this sūtra are still well preserved. Besides there are numerous manuscript remains discovered from sand-buried temples and pagodas. To these may be added the translations in different archaic and new languages. All this shows clearly that the Saddharmapuṇḍarika prevails widely and has a great influence everywhere in Asia.

The Sanskrit text we have published in a photomechanical printing and now in transcriptions was originally preserved in Tibet of China and now kept in the Library of the Cultural Palace of Nationalities, Beijing. All scholars of Indian Buddhism know that different things account for the disappearance of original Sanskrit Buddhist manuscripts in India. Formerly Nepal was the only known country where Buddhist manuscripts are still preserved. For a long time Nepal was looked upon as treasure-house of original Sanskrit sūtras. This treasure-house has been explored thoroughly by scholars of different countries in the past hundred years, with the re-

sult that actual state of Nepal preservation has become known to all and thereby the Sanskrit scholars are provided with numerous valuable materials for their research works. Thereafter according to the calculations of scholars well acquainted with the facts concerned, there remains in the whole world, including India, only one treasure-house of Buddhist manuscripts more, that is Tibet of China. Although there were from time to time foreign intruders to this treasure-house, such as Rāhula Sāṅkṛtyāyana of India and Giuseppe Tucci of Italy, who carried away some Buddhist manuscripts and compiled a few catalogues, yet all that they have explored comprises only a small portion of this treasure-house. Generally speaking, the complete picture of the treasure-house remains still a myth to all of us. Till now we have not yet tried to acquaint ourselves with the total collections of Sanskrit manuscripts, let alone cataloguing. We must admit that this fact causes a lot of inconveniences to the Sanskrit study of the world. All the Sanskrit scholars are really very sorry for this inconvenience.

Now, many Sanskrit and Tibetan scholars in China are taking notice of this problem. We are trying to organize man power and material resources in order to carry on some necessary investigations into the only treasure-house of valuable Buddhist and other manuscript remains in the world. We shall try to select some only existing copies of Buddhist sutras and those copies though not only existing yet very valuable and try to edit critically and publish them in photomechanical printing and in transcriptions in order that the scholars of the world who are engaged in the study of ancient Indian culture and religions may have the opportunity to make use of them. Besides Buddhist sutras we shall also include some Brahmanist texts and even some works of natural sciences. I am firmly con-

vinced of the fact that our collegues all over the world will welcome and appreciate our work. The Sanskrit Saddharmapuṇḍarīkasūtra which we are publishing now is the first book, which will be followed by other books.

This text is neither the only text extant, nor the oldest one. But in comparison with other texts it has its own characteristics and merits, and therefore its own value. Some scholars have proposed that a Buddhist sutra spreading far and wide among the Buddhists of different countries like the Saddharmapuṇḍarīka should have a critical edition. All the extant editions including that edited by H. Kern and B. Nanjio can not be considered to have come up to the standard of a critical edition. If any scholar of any country would incline to such an enterprise, our edition would be very helpful to him.

So far the introduction of the Sanskrit Saddharmapuṇḍarīkasūtra of the Library of Cultural Palace of Nationalities. Regarding the details see also the introduction of Comrade Jiang Zhongxin.

By the way, I would like to discuss a problem here, i.e. the linguistic characteristics of the Sanskrit Saddharmapuṇḍarīkasūtra. In 1941 I wrote an article: Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen. NAWG 1944, Nr.6, S.121-144. In this artical I tried to set up a hypothesis that the Saddharmapuṇḍarīkasūtra was originally written in so-called Ardhamāgadhī, an Eastern dialect of ancient India, but afterwards Sanskritised step by step and in the meantime some characteristics of north-western dialect made their appearance, for example, -aṃ > -o and -u. The discrimination of linguistic characteristics will be helpful to the study of text evolution of Saddharmapuṇḍarīkasūtra.

My hypothesis meets with criticism of the famous German Sanskrit scholar Prof. Heinz Bechert of Göttingen. He said:

"Es bedarf wohl keiner langen Ausführungen um darzutun, daß diese Theorie von H. Dschi nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Die Gilgithandschrift enthält nach Ausweis der von W. Baruch edierten Blätter keine Formen auf -u; es ist daher wahrscheinlich, daß sie erst im weiteren Verlauf der Textgeschichte in die Überlieferung gelangt sind. Damit aber entfernen wir uns so sehr von der mittelindischen Grundlage des Textes, daß wir keine Schlußfolgerungen mehr auf die frühe Periode ziehen können, von der bei Dschi die Rede ist." (Über die "Marburger Fragmente" des Saddharmapuṇḍarīka. NAWG 1972, Nr. 1. S. 79.)

To speak the truth, I was really astonished at the conclusion of Prof. Bechert. His only grounds are the few leaves of manuscript remains of Saddharmapuṇḍarīkasūtra discovered in Gillgit and edited by Prof. Baruch. He said there is no transformation of -aṃ into -o and -u in them. But the fact is that the very first word in the very first line (i)mu shows already the transformation of -aṃ into -u.[1] The Japanese scholar Prof. Shōkō Watanabe published in 1975 Saddharmapuṇḍarīka in Sanskrit original, in which he includes also the above-mentioned few leaves of manuscript remains edited by Baruch.[2] Now I quote a few examples from Watanabe's edition all belonging to the XI chapter called Stūpasaṃdarśanaparivartaḥ[3]:

imu < imam [3]. [4]
dharmaparyāyu < dharmaparyāyam [10]
sūtru < sūtram[4] [31]

Therefore, however unwilling I may be, I must still say that Prof. Bechert came to his hasty conclusions in a light-minded hurry. As regards the expression of Prof. Bechert:

> "Damit aber entfernen wir uns so sehr von der mittelindischen Grundlage des Textes, dass wir keine Schlussfolgerungen mehr auf die frühe Periode ziehen können, von der bei Dschi die Rede ist".

I must point out here that the transformation of -aṃ into -o and -u in Saddharmapuṇḍarīkasūtra is comparatively rather late, but in the history of Indian Languages this phenomenon is not only not late but rather early. In the above-mentioned paper of mine at the very begining I expounded the transformation of -aṃ into -o and -u in the Northwestern version of Aśoka inscriptions. This distinguishing linguistic feature is absolutely true and can raise no doubts at all. This feature appeared not late and it has nothing to do with rhymes and metres. The explanation of Prof. Bechert can by no means be applied here. Besides, we do not have any eloquent proof that its appearance is specifically late. In a word, the opinion of Prof. Bechert can by no means be considered as tenable.

Now in this Saddharmapuṇḍarīkasūtra version of Tibet just as in the Nepalese version (both came from the same source). We can find quite a lot of transformations from -aṃ into -o and -u. In the following I select a few examples from each chapter: [5]

chapter	folio	side	line	
1	4	b	3(R)	ayu

1	5	a	3(L)	ahu
1	5	b	6(R)	satkāru
2	15	b	6(M)	yānu
2	17	b	6(L)	upāyakauśalyu
2	18	a	3(M)	āścaryu
3	26	a	2(R)	bhairavu
3	26	b	3(M)	satyaku
3	27	a	3(M)	imu
3	27	b	2(R)	ahu
3	27	b	3(R)	naru
3	27	b	5(R)	jñānu
3	27	b	6(M)	vipāku
3	28	b	1(M)	dharmu
3	28	b	2(M)	imu
3	28	b	4(R)	ahu
3	28	b	6(R)	imu
3	29	a	2(L)	dharmu
3	29	a	4(M)	ahu
4	33	b	2(R)	svaku putru
4	34	a	1(R)	hiraṇyu
4	34	b	3(R)	asmāku
5	37	a	3(L)	ahu
5	37	b	5(M)	imu
5	38	a	1(R)	kauśalyu
6	42	b	5(M)	pramāṇu
6	43	a	6(R)	satkāru
6	44	a	3(L)	saddharmu

7	45	a	3(M)	jñānu
7	48	b	4(R)	ayu
7	56	b	3(L)	nirmāṇu
8	58	b	3(R)	paripāku
8	60	a	3(L)	ahu
9	62	a	2(L)	ahu
9	63	a	2(R)	pramāṇu
11	72	a	2(L)	imu
12	78	a	2(M)	dharmu
13	80	a	4(L)	ayu
13	80	a	5(L)	imu
13	83	a	6(R)	ahu
14	88	a	2(M)	jñānu
14	88	b	2(L)	pramāṇu
15	93	a	1(M)	ahu
15	93	a	2(M)	dharmu
15	93	a	4(L)	ahu
16	95	a	3(M)	imu
16	95	a	4(M)	pramāṇu
16	98	b	2(L)	citru
17	100	b	6(R)-	
	101	a	1(L)	pramāṇu
18	106	b	4(L)	imu
20	112	a	4(R)	imu
24	127	b	1(R)	praṇidhīsāgaru
24	127	b	2(L)	praṇidhānu
24	128	a	4(R)	trāṇu

Besides Saddharmapuṇḍarīkasūtra, we find also in the Gāthās of other Gilgit MSS many transformations -aṃ > -u. I now give some examples:

(A) Ajitasenavyākāraṇam

volume	page	Gāthā	
1	106		pāpu(< pāpam)
1	107		duḥkhu(< duḥkham)
1	107		maraṇu(< maraṇam)
1	111		pāpu(< pāpam)
1	114		imu(< imam)
1	117		bhojanu(< bhojanam)
1	117		śāsanu(< śāsanam)
1	122		caṃkramu(< caṃkra-mam)
1	123		darśanu(< darśanam)
1	123		bhojanu(< bhojanam)
1	128		rūpu(< rūpam)
1	130		darśanu(< darśanam)

(B) Samādhirājasutram

2	11	16	atuliyu

2	11	16	varu
2	12	20	parityāgu
2	13	22	svabhāvu
2	19	28	acittu
2	31	27	anantu
2	32	28.29ff.	imu
2	35	2	imu varu
2	36	3.4	imu varu
2	36	5	niruttaru cittu
2	36	6	dattu
2	37	8	ahu
2	38	12	dānu
2	42	31	nidhānu
2	43	33	atuliyu dharmanidhānu
2	49	11	unmādu
2	50	13	cittu
2	50	14	saṃskṛtu
2	57	?	aśakyu
2	59	7	ayu
2	69	4	kākanīcchedyu
2	70	8	vākyu
2	72	1?	utpannu
2	82	22	ayu

I have given so many examples above. I would like to do nothing but *to prove only one fact: -aṃ > -u and -o is the most prominent of the mor-*

phological characteristics of Northwestern dialect in ancient India. Cf. John Brough, The Gāndhārī Dharmapada. London 1962; J. W. de Jong, Buddhist Studies, Berkeley, California, 1979, p. 290, note 8 and K. R. Norman, Pāli and the Language of the Heretics, Acta Orientalia, XXXVII, 1976, p. 124, note 34. In the Gilgit manuscripts we can find many such characteristics, especially in the Gāthās. In many Saddharmapuṇḍarīka manuscripts we find the same characteristics. Therefore, my conclusion remains the same as forty years ago: Saddharmapuṇḍarīkasūtra originally written in an Eastern dialect adopted during its migration from one place to another some Northwestern morphological characteristics by and by, including the transformation -aṃ > -o and -u. In another word this Sūtra was influenced by Northwestern dialect.

November 4, 1981.

Notes

〔1〕Willy Baruch, Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīkasūtra, 1937, Bonner Universitäts-Buchdruckerei, p.16.

〔2〕Shōkō Watanabe, Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit, Pt. II, Romanized Text. Tokyo, the Reiyukai, 1975, the frontispiece and pp.297-307.

〔3〕Shōkō Watanabe, ibid., p.297.

〔4〕Willy Baruch reads sūtrā.

〔5〕The examples from Saddharmapuṇḍarīkasūtra are supplied by Jiang Zhongxin. I thank him for his cooperation.

民族文化宫图书馆藏梵文《妙法莲华经》写本影印版引言

在所有的佛教经典中，包括大乘和小乘在内，大乘《妙法莲华经》可以说是流传最广影响最大的一部。在中国，这一部佛典有许多古今文字的译本。在国外，特别是在日本，它是一些佛教宗派的主要经典，有的宗派甚至以它来命名。其威望之高，可以想见。

《妙法莲华经》的梵文本或与梵文相近的混合梵文本，写本甚多。欧洲梵文学者在一百多年以前，就对本经发生了浓厚的兴趣。印度和日本学者继之。有的出版译本，有的出版校刊本，有的逐章、逐句、逐字进行校勘对比研究。成绩斐然，方兴未艾。现在，有的学者想把所有的梵文本和混合梵文本——搜集齐全，然后集中各本精华，加以校勘，最后形成一个精校本。这表达了中外梵文学者的共同愿望。

现在精印出版的这一部梵文《妙法莲华经》贝叶写本，原存我国西藏地区，现收藏于北京中国民族图书馆。它虽非海内孤本，但同现存诸本相比，自有其特异之处，远非他本所能及。中国民族图书馆付出了巨大的人力和物力，精印出版这一部佛典，是对佛教和印度古代语言研究的一个重大贡献，而且对加强国际上梵文学者的合作与交流，也会起有力的推动作用。我相信，这一部佛典的出版将为《妙法莲华经》的研究增添宝贵的资料，一定会受到海内外梵文学者和宗教学者的

热烈欢迎。

1982年6月14日

商人与佛教

目　　录

一、引言 (1.1.1)
两个商人 (1.1.2—1.1.19)
给孤独长者 (1.2.1—1.2.10)
首转法轮 (1.3.1—1.3.5)
二、汉译佛典律藏中有关佛教僧侣与商人的关系的记载 (2.1.1)
(一) 一般的接触与来往 (2.1.2—2.1.12)
(二) 结伴旅行 (2.2.1—2.2.35)
(三) 狼狈为奸,走私漏税 (2.3.1—2.3.17)
(四) 商人支持佛与僧 (2.4.1—2.4.19)
(五) 佛教戒律禁止和尚捉金银,做买卖,与商争利 (2.5.1—2.5.10)
(六) 过去世商主与佛的关系 (2.6.1—2.6.12)
三、商人在印度的起源和在古代社会中的地位 (3.1.1)
(一) 商人起源的一般规律 (3.1.2)
(二) 印度古代商人起源的特点 (3.2.1—3.2.6)
(三) 印度河流域古代社会中的商人 (3.3.1—3.3.4)
(四)《梨俱吠陀》中的商人 (3.4.1—3.4.9)

（五）雅利安人的东进（3.5.1—3.5.6）
（六）印度古代的商路（3.6.1—3.6.3）
（七）《罗摩衍那》中的商人（3.7.1—3.7.2）
四、商人与佛教关系密切的原因（4.1.1）
（一）经济关系
a 商人是施主（4.1.2）
b 二者都以城市为据点（4.1.3）
c 共同合谋偷税漏税（4.1.4）
d 和尚不许捉金银（4.1.5）
（二）来源关系
e 二者在思想上同源（4.2.1）
（三）意识形态
f ahiṃsā（4.3.1）
g 转轮圣王（4.3.2）
h karman（4.3.3）
i 同属沙门思想体系（4.3.4）
（四）共同的历史使命
j 二者同是历史的不自觉的工具（4.4.1）
五、与中国对比（5.1.1—5.1.2）
（一）商人与宗教的关系（5.1.3—5.1.4）
（二）商业与农业的关系，中印两国商人阶级发展的规律（5.2.1—5.2.4）

一 引 言

1.1.1 稍稍了解释迦牟尼生平和印度佛教史的人，大概都对一个现象感到吃惊：释迦牟尼本人以及他的弟子和再传弟子们为

什么都同商人有那么密切的关系？这样的例子是举不胜举的。为了说明问题，我在这里先举两个例子：一个是释迦牟尼初成佛时遇到的两个商人；一个是毕生支持如来佛的大商人给孤独长者。现在先谈第一个例子。

两个商人

1.1.2 根据佛传的记载，释迦牟尼刚成了佛，从菩提树下站起来，首先向他奉献食品的是两个商人。这个故事见于许多佛经中，我在下面举出几种来。

1.1.3 《普曜经》卷七《商人奉麨品》：

> 尔时提(离)谓波利之等与贾人俱五百为侣。……时五百人诣树神所。梵作树现光(光)像，分明言："今世有佛在拘留国界尼连禅水边，未有致食者。汝曹幸先能有善意，必获大福。"贾人闻佛名，皆大喜，言："佛必独大尊，天神所敬，非凡品也。"即和麨蜜，俱于树下稽首上佛。[1]

1.1.4 《方广大庄严经》卷十《商人蒙记品》：

> 时北天竺国兄弟二人，为众商之主。一名帝履富娑，一名婆履。……时护林神忽现其形，语商人言："汝诸商人，勿怀恐惧。汝于长夜流转生死，今得大利。所以者何？有佛世尊出现于世，初成正觉，住此林中，不食已来四十九日。汝等应将种种饮食而以上之。"[2]

1.1.5 与以上二经相当的梵文 Lalita Vistara 有相同的记载：

saptame saptāhe tathāgato tārāyaṇamūle viharati sma ‖ tena khalu punaḥ samayenottarāpathakau dvau bhrātarau trapuṣabhallikanāmakau vaṇijau paṇḍitau nipuṇau vividhapaṇyaṃ gṛhītvā mahālabdhalābhau dakṣiṇāpathād uttarāpathaṃ gacchete sma | ……tāyapi devatayā svarūpaṃ saṃdarśya āśvasitā mā bhetavyam iti |……te madhutarpaṇaṃ ikṣulikhitakāṃś ca ādāya yena tathāgatas tenopasaṃkrāmann upasaṃkramya tathāgatasya pādau śirasābhivanditvā tripradakṣiṇīkṛtyaikānte tasthuḥ |[3]

1.1.6 根据梵文原本,那两个商人,一个叫 Trapuṣa,一个叫 Bhallika。《普曜经》的“波利”显然等于 Bhallika;但是“提(离)谓”却似乎有问题。《方广大庄严经》与梵文完全相当,只是“帝履富婆”的“婆”字似应作“娑”。

1.1.7 《过去现在因果经》卷三:

尔时有五百商人,二人为主:一名跋陀罗斯那,二名跋陀罗梨(利),行过旷野。时有天神,而语之言:“有如来应供正遍知明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊,出兴于世,最上福田。汝今宜应最前设供。”……时彼商人,既见如来威相庄严,又见诸天前后围绕,倍生欢喜,即以蜜麨而奉上佛。[4]

1.1.8 《佛所行赞》卷三《阿惟三菩提品》:

时有商人行　善友天神告　大仙牟尼尊　在彼山林中
世间良福田　汝应往供养　闻命大欢喜　奉施于初饭[5]

1.1.9 《佛本行经》卷四《转法轮品》:

四王即来 奉献四钵 佛即时以 神变之力 左受右按 合成一器 于是便受 二贾客施 始受五戒 为清信士[6]

1.1.10 《中本起经》卷上:

一时佛在摩竭提界善胜道场元吉树下,德力降魔,觉慧神静,三达无碍,度二贾客,提谓波利,授三自归,然许五戒,为清信士。[7]

1.1.11 值得注意的是,在这里,两个贾客的名字同《普曜经》完全一样。

1.1.12 《五分律》卷十五:

时有五百贾客,乘五百乘车。中有二大人,一名离谓,二名波利。……彼神于空中语言:"汝等莫怖!汝等莫怖!今佛世尊初成大道,静坐七日从定起,游行坐彼树下。未有献食者。汝奉上麨蜜,长夜获安。"众人欢喜,即和麨蜜。[8]

1.1.13 值得注意的是,在这里,二商人的名字同《普曜经》和《中本起经》完全一样。

1.1.14 《四分律》卷三十一:

尔时世尊过七日已,从定意起。于七日中未有所食。时有二贾客兄弟二人,一名瓜(爪),二名优(忧)波离,将五百乘

> 车载财宝,去菩提树不远而过。时树神笃信于佛,曾与此二贾客旧知识,欲令彼得度,即往至贾人所,语言:“汝等知不?释迦文佛如来等正觉,于七日中具足诸法。于七日中未有所食。汝等可以蜜麨奉献如来,令汝等长夜得利益(善),安隐快乐。”尔时兄弟二人,闻树神语已欢喜,即持蜜麨,往诣道树。[9]

1.1.15 二商人的名字在这里很奇怪。第一个名叫“瓜”,显然是意译,梵文 trapusī 或 trapuṣī,意思是“瓜”(coloquintida)。第二个名字是音译。

1.1.16 《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷五:

> 世尊在三摩地,于七日中既断烦恼,受解脱乐。无人供养,不饮不食,无饥渴想。尔时有二商主,一名黄苽,二名村落,各有百辆车及多人众,共为兴贩,路由佛所。时二商主先有知识,命过生天,顾于商人,作如是念:“今佛在菩提树下,七日入定,断诸烦恼,受解脱乐,无人供养。我今应令此二商主为最初供养,于多世中受诸功德。今宜劝为此事。”……时二商主……持诸供物,酪浆麨蜜,往世尊所。[10]

1.1.17 在这里,两个商主的名字都是意译。“黄苽”,上面已谈过(1.1.14)。至于“村落”,此处似有错讹。第二个名字,Lalita Vistara 作 Bhallika,此字没有“村落”的意思。palli, pallika, pallī 是“村落”。看来是把两个字弄混了。

1.1.18 《善见律毗婆沙》卷十六:

> 时贾客兄弟二人,从优加(迦)罗村来,车载财物,欲往中国。……时树神即现半身,语贾人言:“汝车不去,是我留耳。

贾人当知，白净王子出家学道，今在菩提树下，得一切智。于七日中未有所食。汝可以麨蜜奉上如来，令汝等长夜得利益，安隐快乐。”时兄弟二人闻树神语，即以麨蜜奉上佛（如来）。[11]

1.1.19 例子就举这样多。佛经中谈到两个商人的地方当然不止这一些，但是，我认为，这一些也就足够用了。

有趣的是，玄奘《大唐西域记》卷一缚喝国也讲到二商人献麨、蜜的故事。在这里，二商人成为“二长者”。他们的名字变成了两个城名：一名提谓城，一名波利城。在上面 1.1.3；1.1.10 中明确说二商人的名字的是提谓和波利。1.1.12“提谓”改成“离谓”。可见这个故事传布之广以及多方面的演变。

释迦牟尼成了佛以后，他首先遇到什么人，这本来是一件偶然的事情。即使首先遇到的是两个商人，也用不着大惊小怪。但是，从佛的一生和佛教的发展来看，首先遇到商人，似乎不能用偶然性来加以解释。我看，这是如来佛最初的弟子有意散布的。他们的用意是抬高商人的地位，说商人是重要的，他们与佛教的关系是密切的，他们与佛徒是互相依赖，互相支援的。否则，我们就无法解释，为什么视财如命的商人单单对一个他们丝毫也不了解的、乞丐一般的出家苦行僧竟会这样大方，这样尊敬，这样抱有好感。

给孤独长者

1.2.1 现在来谈给孤独长者。

“长者”这个词儿是从梵文 śreṣṭhin，巴利文 seṭṭhi，或者从梵文 gṛhapati，巴利文 gahapati 翻译过来的。śreṣṭhin 意思是“有地位的人”、“行会的首领”，gṛhapati 意思是“家主”，也译为“居士”。一般指富商大贾，其中也可能有地主。给孤独长者梵文原文是

Anāthapiṇḍika,“给孤独”是意译。他是一个家资万贯的大商人,如来佛的忠诚的资助者。他曾布金满地购买了一座花园,赠送给释迦牟尼。这是佛教史上最著名的故事。可以想象,佛典中关于他的记述必然非常多。我在下面只挑选几个。

1.2.2 《中阿含经》卷六(二八)《舍梨子相应品教化病经》第八。

这里讲的是长者给孤独疾病危笃,不能亲自觐佛,便派人来向佛请安致敬。然后再到舍梨子那里去请他到自己家来。舍梨子来到他家,问了他的病情,劝他不要害怕;因他已经得到须陀洹,即使身坏命终,也不会趣至恶处,生地狱中。[12]同样的故事又见于《增壹阿含经》卷四十九。这里给孤独长者的名字是音译:阿那邠祁长者。[13]上面的故事在巴利文佛典中都有相应的故事,见 Majjhima Nikāya,143。

1.2.3 《杂阿含经》卷二十二(五九二)。

给孤独长者因为一件小事(小因缘)来到王舍城,住在一个长者家里。夜里看到这个长者燃火炊饭作饼,调和众味,便问他是否是嫁女娶妇,或者是宴请国王大臣。长者说,都不是,而是为了请佛。给孤独长者问,什么叫佛。长者回答说:“有沙门瞿昙,是释种子,于释种中剃除须发,着袈裟衣,正信非家,出家学道,得阿耨多罗三藐三菩提,是名为佛。”给孤独又问,什么是僧。长者回答说,婆罗门种、刹利种、毗舍种、首陀罗种,剃除须发,着袈裟衣,正信非家,彼佛出家,而随出家,是名为僧。给孤独听了以后,大有感触,连夜赶去见佛。[14]

1.2.4 紧接着就在《杂阿含经》同卷(五九三)又讲了一个与给孤独长者有关的故事。这里讲的是给孤独命终,生兜率天,为兜率天子。他想,自己不应该久住此地,又来见佛。[15]

1.2.5 《增壹阿含经》卷四十九(七)。

阿那邠祁长者有四个儿子,都不事佛法圣众。长者答应他们,每人赠纯金千两,要他们归依佛法僧。他们不肯。长者答应每人赠纯金2000两、3000两、4000两,一直增加到5000两,他们才答应下来。于是长者率领四子,来至佛所。佛对他们说法,劝令欢喜。四个儿子终于被感化,长跪佛前,说愿归依佛法僧,再不杀生,乃至不再饮酒。[16]

1.2.6 《五分律》卷二十五。

舍卫城有长者,名须达多(须达多 Sudatta,是他的真名,“给孤独”算是一种绰号)。他出30万金钱给王舍城人。他们年年来请长者,并走出一由旬远来迎接。今年忽然没有出迎。须达多询问原因。他们说,为了制办奇妙饮食请佛,因而没有出迎。须达多听了以后,很想见佛。在夜里,他得神仙之助,来到佛所。他请佛到舍卫城夏安居。佛说,那里没有合适的地方可以居住。须达多请佛派一比丘随他去经营住处。佛派了舍利弗:

> 须达长者既到舍卫,作是念:“何处极好,堪作精舍?唯此城童子祇林(Jetavana),园果美茂,其水清洁,流泉浴池,香花悉备,当买作之。”念已,往到其所,语言:“我欲买园,宁能见与不?”答言:“若能以金钱布地,令无空缺,然后相与。”须达便以金钱布地。祇言“我说此譬,不欲相与。”须达复言:“说此为价,岂得中悔!”共诤纷纭,遂便彻官。官即依法断与须达。祇问须达:“何故不惜金宝而买此园?”须达答言:“佛出于世,有大威德。其诸弟子亦复如是。我已请之于此安居,是以倾竭,无所爱惜。”祇复言:“若听我更作园名,名为祇园精舍者,当以相与。”须达言:“善!”即令人出金钱布地,量树处所,皆补令满。舍利弗然后以绳量度,作经行处、讲堂、温室、食厨、浴屋及诸房舍,皆使得宜。[17]

这就是有名的给孤独长者布金满地买园的故事。

汉译佛典中的例子就举这样多。

1.2.7 现在来谈巴利文佛典中的例子。这种例子也是举不胜举。上面在谈汉译《阿含经》时,已经有所涉及。为了节省篇幅起见,我在这里不再多举,请参阅 G. P. Malalasekera, Dictionary of Pāli Proper Names, London 1937—1938 有关的条目。

1.2.8 我专门谈一下巴利文《佛本生故事》中有关给孤独长者的记载。因为例子太多,我在这里列一个表,每一个例子有两个数字:第一个是本生故事的编号,第二个是 V. Fausböll, The Jātaka, together with its commentary, London 1877—1897 的册数和页数:1, I 95;12, I 48;37, I 217;40, I 226;45, I 248;47, I 251;53, I 268;83, I 364;90, I 377;103, I 412;121, I 441;254, II 286—287;269, II 347;284, II 410;291, II 431;337, III 119;340, III 128;346, III 141;363, III 196;382, III 257;419, III 435;464, IV 144;472, IV 188;479, IV 228。以上都见于本生故事的眼前的故事中,释迦牟尼住在给孤独所赠的逝多精舍中,有时候讲一个与他有关的事情。在本生故事的前面,有一长篇类似楔子似的东西,在"近处的引言"(Santikenidāna)中有几处讲到给孤独长者:I 77;I 92; I 94。其中 I 92 很重要,讲的也是布金满地购买花园的事,我现在抄在下面,附上译文,以资比较:

tasmiṃ samaya Anāthapiṇḍiko gahapati pañcahi sakaṭasatehi bhaṇḍaṃ ādāya Rājagahe piyasahāyassa seṭṭhāino gehaṃ gantvā tattha Buddhassa Bhagavato uppannabhāvaṃ sutvā balavapaccūsasamaye devatānubhāvena vivaṭena dvārena Satthāraṃ upasaṃkamitvā dham-maṃ sutvā sotāpattiphale patiṭṭhāya dutiyadi-

vase buddhapamukhassa saṃghassa mahādānaṃ datvā Sāvatthiṃ āgamanatthāya Satthu pa-ṭiññaṃ gahetvā antarāmagge pañcacat ṭārīsayojanaṭ ṭhāne satasahassaṃ satasahassaṃ dāpetvā yojanikāya yojanikāya vihāre kāretvā Jetavanaṃ koṭisanthārena aṭṭhārasahiraññahoṭīhi kiṇitvā navakammaṃ paṭṭhpesi.

此时,居士给孤独用五百辆车装载货物,来到王舍城他的好友长者家。他在这里听到佛世尊已出现于世。于是就在黎明时分走过神仙神力给他打开的城门,走到佛祖那里,听佛说法,获得须陀洹果。第二天,他向以佛为首的僧伽大做布施,得到佛要到舍卫国去的诺言。他在沿途四十五由旬长的道路上,每一由旬付出十万金钱,修建一座寺院。又用十八亿金钱购买逝多精舍,把金钱竖起来布满全园,在那里修建了一座新房子。

请参阅上面引的《五分律》中的故事(1.2.6)。

1.2.9 除了汉译佛典和巴利文佛典以外,给孤独长者的故事散见于各种语言的佛典,连吐火罗文 A(焉耆文)《弥勒会见记剧本》中也可以找到。至于佛教艺术,比如雕塑、绘画等等也喜欢以给孤独长者作题材,这里不一一评述了。中国古代到印度求法的高僧,比如法显、玄奘等等,在他们的著作《佛国记》、《大唐西域记》等书中,无不有关于给孤独长者的记述。

1.2.10 上面两个例子,讲的都是同释迦牟尼直接打过交道的商人。第一个例子不是出于偶然性,上面 1.1.19 已有所论证。第二个例子情况更清楚。给孤独长者是释迦牟尼毕生最著名的施主,二人关系非常密切,这已成为佛教史上的佳话,尽人皆知的事实。其中一点偶然的成分也没有,论证更完全没有必要了。

首转法轮

1.3.1 我再举一个不同类型的例子,这就是释迦牟尼成佛后决心宏布大法时所选中的第一次说法的地方。对佛徒来说,佛祖第一次说法是一件有重大意义的事件,因此说法的地方也具有重大意义。我在下面举几个与第一次说法有关的例子。

1.3.2 《普曜经》卷七:

以佛道眼普观世间。"今当为谁第一说法?何所有人易化受教?"……佛复念言:"昔者父王遣五人,俱侍卫我。经历勤苦,有大功夫。我今宁可为是先说经法而开化之。"佛告比丘:于时世尊从树下起,寻时举声,告于三千大千世界,皆使知之。从次前行,至波罗奈神仙鹿苑,诣五人所。[18]

尔时如来为颁宣诸法,说十二因缘根本所起。[19]

1.3.3 《方广大庄严经》卷十一《转法轮品》:

尔时世尊复作是念:"谁应最初堪受我法?根性淳熟,易可调柔。……即以佛眼观见五跋陀罗,在波罗奈鹿野苑中。"[20]

1.3.4 例子不再举了。[21]

释迦牟尼第一次说法是在波罗奈(贝拿勒斯)附近的鹿野苑,这是一个历史事实,不需争辩。但是,他为什么首先选定这个地方呢?这就需要深入加以探讨。原来波罗奈处于四通八达的商路上,来往行人商人占绝大多数。详细情况,见下面3.6。释迦牟尼之所以到这里来首转法轮,其用意至少有一部分是想把他在菩提

树下悟得的大道首先说给商人听。他相信,在商人中,他的新学说会受到欢迎。

1.3.5 我在上面举了三个方面的例子,无非是想指出,释迦牟尼和他的弟子以及再传弟子同商人有多方面的联系。据我所知道的,世界上任何一个宗教,也没有像佛教这样,同商人有这样密切的联系。可以断定,其中必有原因。我认为,如果真想应用辩证唯物主义和历史唯物主义来研究印度佛教史的话,这个看来似乎没有什么重要意义的商人与佛教的问题,就必须加以探讨。因为从这里我们可以看出佛教兴起时印度的社会状况,可以看出当时的阶级划分情况,可以看出佛教究竟代表哪一个阶级的利益,还可以看出佛教这个异端的新宗教之所以能够立定脚跟而且迅速发展的原因,等等,等等。可惜的是,迄今我还没有看到任何一篇探讨这个问题的文章。我不揣冒昧,自己来试一下,希望得到批评与指正。

二 汉译佛典律藏中有关佛教僧侣与商人的关系的记载

2.2.1 我在第一章引言里举出了三个释迦牟尼与商人有密切关系的例证,目的是想说明这种关系之悠久,之深入。在这里,我想主要从汉译佛典的律藏里再选取一些例证,以阐明商人与佛教僧侣的关系。这样的资料也是非常多的,没有可能一一搜集。我之所以仅仅限于律藏,是因为正如我在另外一些地方曾经说过的那样,律藏中有关印度古代社会史的资料特别多,特别琐细,又特别生动。可惜我还没有见到充分利用这些资料的文章。我想提倡一种利用佛典律藏的风气。至于律藏以外的资料,如有必要,我也将加以征引。在下面,我把资料分成几个门类,然后在每个门类

中再按《大正新修大藏经》（以下缩写为㊅）排列的顺序依次加以引用。

（一）一般的接触与来往

2.1.2 《五分律》卷一：

长者迦兰陀子，名须提那，听了佛说法，出家受戒。[22]

2.1.3 同上书，卷三：

王舍城善饭长者，每日为二比丘作上美食，自来请之。[23]

2.1.4 同上书，卷四：

舍卫城好衣长者信乐佛法，常往听受。[24]

2.1.5 同上书，卷四：

比丘跋难陀常常出入一估客家，说法治病。估客让自己的老婆给比丘作衣裳。[25]

2.1.6 同上书，卷五：

比丘跋难陀从一估客乞钵。估客买了一只钵送给他，没有按时赶到估客会，受了罚。[26]

2.1.7 同上书，卷十一：

有一个估客丧妇。他看中了一个比丘尼弟子，"色貌殊特"，想引诱她嫁给自己，就让她到自己家里来取酥、油、蜜、石蜜、蒲阇尼、佉阇尼等食品。[27]

2.1.8 《摩诃僧祇律》卷一：

毗舍离城有长者子，名曰耶舍，他父亲名叫迦兰陀，所以他也叫迦兰陀子。他听了佛说，"信家，非家，舍家，出家。"[28]

2.1.9 同上书，卷十七：

王舍城中有一个估客主，名无畏，同诸估客商议，将要远行。估客的老婆在家里给他制办路上吃的东西。和尚们出来乞食，来到他家。他老婆满心欢喜，把行粮都分给了和尚。和尚回到迦兰

陀竹园精舍,大肆宣扬。众和尚都蜂拥到估客家。把第二天第三天制办的行粮都吃得一干二净。到了第四天,制办来不及。同伴都已先走,他后走,为贼所劫。[29]

2.1.10 同上书,卷三十二:

一个阿阇梨与一个优婆塞同名。优婆塞于是就设种种饮食,请他来吃。此时优婆塞想跟商人远行,就嘱咐自己的老婆供养阿阇梨。[30]

2.1.11 《十诵律》卷六十一:

有一个贾客把衣物寄存在一个比丘那里,比丘把衣物丢失。[31]

2.1.12 《根本说一切有部毗奈耶》卷四十六:

时有商人,从胜音城持诸货物,至摩揭陀国,到仙道苾刍所。[32]

(二)结伴旅行

2.2.1 《五分律》卷十一:

复有众多比丘尼与估客伴行。[33]

2.2.2 《摩诃僧祇律》卷三:

有估客远行,道路旷远。估客都自己负水,有时自己饮用,有时卖掉。时有比丘随估客行,估客常供给比丘水。没到所去的地方,水已饮尽。于是估客就把水分开,按量饮用。[34]

2.2.3 同上书,卷八:

比丘同乘车估客共行,把自己的衣服放在车上。[35]

2.2.4 同上书,卷十六:

如果比丘想同商人共行,告诉商人说:"我没有净人。"商人说:"可以借给你。"临行时,商人又说:"我没有净人,有牛。你把粮食放在囊中,捆在牛身上。"[36]

2.2.5 同上书,卷二十七:

如果比丘共商人行,到了布萨日,商人不能等他们,要立刻就走,佛允许比丘边走边作布萨。[37]

2.2.6 同上书,卷二十八:

如果比丘同商人行,走到旷野,得了病,同伴的比丘不许丢开他,应该代担衣钵,亲近扶接,不应远离。如果不能走路,应该向商人借车和牛、马。[38]

2.2.7 同上书,卷三十四:

如果比丘同贾客共行,大便时应下道,勿在上风熏人,应在下风。住宿时,如果出去大小便,也要对商人打招呼,不让贾客高喊捉贼。此时大小便,亦当在下风,不得在上风。若随贾客船行,想大便,也必须到大便的地方去,下面放上木板,粪便先堕木板上,然后堕水。如果没有木板,则用厕草,或盛以瓦器,弃之。[39]

2.2.8 同上书、卷:

如果比丘同贾客共行,想要小便,也要按上述办法办理。[40]

2.2.9 同上书,卷三十五:

若共贾客道行,不得在前纵气(放屁)。若气来不可忍者,当下道在下风放之。[41]

2.2.10 同上书,卷三十六:

诸比丘尼道路行。有一少年比丘尼,下道便利。在后诸贾客来,见比丘尼端正,即便遮问:"汝年少端正,正应受欲,何以出家?请说其故。"比丘尼言:"我出家,何用问为?"复言:"不尔。会当有意语我。"答亦如初。如是戏弄已,须臾放去。[42]

2.2.11 同上书,卷三十九:

佛言:"汝云何无商人伴,于空迥(回?)处向余国行?从今已后,不听。"佛告大爱道,依止舍卫城比丘尼皆悉令集,乃至已闻者当重闻:若比丘尼无商人伴向异国行,波夜提。……若比丘尼欲行

时,当先求商人伴。[43]

2.2.12 《十诵律》卷七:

一群和尚同估客游行,从憍萨罗国到舍卫国去。估客的车上载满羺羊毛。一估客路上车轴折断,牛脚伤破。他请其他估客给他分载一点羊毛。他们不肯。后面的和尚赶到,估客把羊毛布施给他们。[44]

2.2.13 《十诵律》卷十五:

佛在憍萨罗国,与大比丘众游行。五百估客想得到丰乐安隐,随佛游行。佛游到一林中住宿。估客拾薪草燃火。比丘也同熟识的估客一起燃火。一个比丘拽空中木,投向火里。木中有毒蛇,引起一场虚惊。[45]

2.2.14 《十诵律》卷四十八:

有比丘从憍萨罗共估客向舍卫国。时贼来劫,估客才得活命,是估客为贼所剥。才得活命已,诸比丘拾他衣取。[46]

2.2.15 《十诵律》卷六十一:

舍婆提国有贾客主,欲至他国,占卦在沸星日出发。有比丘想同行,但又说这是布萨日,想请贾客主等他。[47]

2.2.16 同上书、卷:

憍萨罗国诸比丘游行,与贾客俱经过大泽。诸比丘从贾客主乞水。贾客主即出水与着钵中。水上有少食,诸比丘弃水。贾客主言:“汝亦知是中无水,水难得,何以弃水?”比丘言:“日时已过,是水上有少食,不应饮故。”[48]

2.2.17 同上书、卷:

憍萨罗国诸比丘,与贾客俱向舍婆提城。经过大泽。诸比丘从贾客主乞食。贾客主言:“汝知此间食难得,何以不自担粮?”诸比丘答:“佛未听我等道路赍粮。”[49]

2.2.18 《萨婆多部毗尼摩得勒伽》卷四:

有比丘共商客来至俱娑罗国，至崄难处，商客乘马，比丘步行。商客语比丘："此崄难处当乘马，速出此难。"比丘即骑马。[50]

2.2.19 《根本说一切有部毗奈耶》卷四：

六众苾刍难陀和邬波难陀同商旅同至北方。到了以后，情生不乐。商人问他俩愿意不愿意回中国。他俩说愿意。商人就把他俩托给熟识的商人，转回中国。[51]

2.2.20 同上书，卷二十八：

众多苾刍随逐商旅，人间游行。来到一城，住在佛寺内。商人出发，苾刍没能跟上，走在后面，被贼劫去衣钵。[52]

2.2.21 同上书，卷二十九：

众多苾刍，同商旅人间游行，到一聚落。住在一长者家中。因为没有卧具，便找了许多干草，充当卧物。商旅星夜出发，苾刍来不及收拾，匆忙弃草而行。长者夫妇二人忙着屏除乱草，几将半日。后来又有众多苾刍，随诸商旅，来到此村，借宿长者家。长者让他们睡在硬地上。苾刍受了一夜辛苦。到了室罗伐，见到先前的苾刍，谈到受苦的情况。此时又有众多苾刍，随逐商旅，人间游行，来到一个聚落。一长者给沙门、婆罗门造一客舍。远求软草，让苾刍睡在上面。到了天明，苾刍把草弃粪秽处，径自启程。又有众多苾刍来到此村。长者让他们睡在硬地上。[53]

2.2.22 同上书、卷：

众多苾刍共诸商旅、人间游行，来到井边，即便止宿。苾刍多以干草当垫子。去此不远，有婆罗门宿。到了早晨，苾刍和婆罗门都丢下草垫，随商旅而去。后来婆罗门同商人回到原来止宿的井边。此时有露形外道在苾刍住宿的草垫上睡觉，被蚂蚁所咬。婆罗门告诉他们，苾刍曾在此处宿过。露形大骂。[54]

2.2.23 同上书，卷三十三：

有众多苾刍尼在王舍城，想到给孤独园去礼拜佛足。她们出

来寻找商旅，以便结伴同行。但是诸商旅中皆苾刍，不可同行。只好遥望商旅，随后而去，结果被盗贼劫夺衣资。[55]

2.2.24 同上书、卷：

苾刍与苾刍尼共商旅期行，有恐怖畏难处，同商旅共行，若无商旅，不能得去。[56]

2.2.25 同上书，卷三十八：

佛率领着一群苾刍外出，夜里宿在一村中林旁。六众苾刍分得一枯树。夜被寒逼，以火烧树。树中有一条蛇，现在被烟熏，爬了出来。苾刍见蛇，高声大叫。商人们听到声音，以为有狮子窜来，便大惊怖，四向奔走。佛赶快让人告诉商人：有如来在，不要害怕狮子。[57]

这个故事，同上面的 2.2.13《十诵律》中的那个还有《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十四，㊅，23，984c—985a 的那个故事，是同一个故事的异本。

2.2.26 《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十三：

时有苾刍，随逐商旅，人间游行。至一住处，遂投寄宿。于后夜时，商旅发去。一人来唤。苾刍闻其唤声，即便疾起。分付卧具，既延时节，于后随行，遂被贼劫。[58]

2.2.27 同上书，卷十四：

缘在王舍城。时此城中长者婆罗门，作如是念：世尊夏了，欲向何处游行人间？多持财货，随佛而去。[59]

2.2.28 《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷四：

苾刍僧护与众商主外出旅行。住宿时在沙碛上熟睡。五更时分，商人装束象车，运载货物，匆忙登程。到了天明，发现丢掉了僧护。[60]

2.2.29 《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷四：

有苾刍以商旅为伴，人间游行。同伴中有一婆罗门，忽然患了

病。医生说,服诃梨勒,可治此病。但是到处找不到这一味药。医生说:“沙门释子善闲诸药,从彼求觅,必当见惠。”于是找到这个苾刍。“苾刍开钵袋中,觅诃梨勒。先抽锥刀,次抽皮片,并诸杂药,净秽交参。”婆罗门见到这情况,认为太脏,不愿服药。[61]

2.2.30 同上书,卷五:

时诸苾刍随商旅行。于是商人在一处食。苾刍亦食。然少器物,不敢同处。待竟方食,致延时节。不及伴徒,在后而行。便被贼夺。[62]

2.2.31 《根本说一切有部目得迦》卷六:

时诸苾刍与诸商旅共伴而行。至褒洒陀日,见有空闲软草之地,共相谓曰:“诸大德!好软草地,我等于此为褒洒陀。”即便共坐为长净事。乃至事了,勇健商人悉皆过尽。时诸苾刍随后而去,咸被贼劫,来入寺中。[63]

2.2.32 同上书,卷八:

一乞食苾刍共诸商旅,游历人间。来到一个村落中一长者家。此时诸尼众正在此处受供养。苾刍害怕吃完饭再说法,耽误了时间,赶不上和商旅同行。于是在一旁食了而去。[64]

2.2.33 同上书,卷九:

有苾刍共诸商旅随路而行,让诸求寂持其路粮在后而来。忽被强贼劫夺商人。求寂持粮,弃之而走。诸苾刍也不取路粮,弃之而去。后来苾刍让求寂去取粮,求寂让苾刍自己去取。[65]

2.2.34 《根本萨婆多部律摄》卷一:

若与商旅同去,彼不嫌者,随住随行,应为长净。苦彼嫌者,应作心念,守持长净。[66]

2.2.35 《鼻奈耶》卷七:

世尊告曰:“若比丘共比丘尼同道行,从一村至村落内者,堕。或应共行者,若有贾客,前有虎狼贼寇,得共行。”[67]

(三)狼狈为奸,走私漏税

2.3.1 《五分律》卷二十八:

时跋难陀与估客共道行,到关税处。估客从跋难陀借囊,密以大价珠着囊中,还之。跋难陀不觉。出关已,索囊中珠。跋难陀言:"我不取汝珠。"估客言:"汝实不取,我向借汝囊以珠着中耳。"即还其珠。[68]

2.3.2 《摩诃僧祇律》卷三:

有比丘与估客共道行。比丘有大徒众。时估客便语一比丘言:"汝师大德,至关税处,谁敢检校?汝为我持此物,寄着汝师衣囊中。过此税处。"[69]

2.3.3 同上书、卷:

估客语比丘言:"我有应税物,愿长老为我持入城。"比丘答言:"世尊不听我持应税物过彼税处。然我今当教汝方便。汝便从我穿墙间去,若篱间去,若水渎中去。又可寄着已税者车上,又可寄着王家器中,又可寄着婢水瓶中,又可寄着羺羊毛中去。"如此指授。[70]

2.3.4 《四分律》卷十七:

有众多比丘从舍卫国欲至毗舍离。时有估客伴,欲私度关,不输王税。时贾客问诸比丘言:"大德!欲何所至?"比丘报言:"欲至毗舍离。"贾客(人)言:"我等可得与诸尊共伴不?"诸比丘报言:"可尔!"尔时诸比丘与此贼贾客共伴行私度关。时守关人捉得已,即将至波斯匿王所。[71]

2.3.5 同上书,卷五十五:

时有比丘与卖綖人共行。彼语比丘言:"长老!汝等度关不输税。今欲以此綖托长老度关。"时比丘即为过之。[72]

2.3.6 《萨婆多部毗尼摩得勒伽》卷一:

若比丘帮助商人走私漏税,事成,波罗夷;未过税处,偷罗遮;若教唆商人从别的道越过税关,偷罗遮;若比丘不知余比丘于针囊中盗着税物过,囊主不犯,着者事成,波罗夷;不成,偷罗遮。[73]

2.3.7 同上书,卷八:

商人要求比丘"度税物",许而未度,偷罗遮;帮了忙,突吉罗;若商客未至税处,教唆他偷度,偷罗遮;许而未度税处,突吉罗;度税处成功,偷罗遮;若商人答应给比丘半税直,比丘帮他度税物成功,偷罗遮;商客答应把税直都给比丘,帮他度税物成功,偷罗遮。[74]

2.3.8 《根本说一切有部毗奈耶》卷三:

时诸苾刍难过关税,俗人易过。时有众多苾刍与大商旅游行他国,路次税关。诸苾刍告贾人言:"贤者!我等现有少多应税之物,仁为我等持行过关,方可与我,勿令我分入彼税官。"贾人曰:"尔!"遂与持物过关,还彼苾刍。……时彼二王各宣教令:于我国中所有苾刍同王太子放免税直,诸苾刍尼同后宫人亦免税事。……时诸贾人礼苾刍足,作如是语:"……我今所有输税之物,仁等为我持过税关,当还与我。"[75]

2.3.9 同上书,卷四:

商主布施苾刍一白叠。同行过税关,商主财货都已输税。他想到苾刍白叠还没有输,便从苾刍袋中取出白叠,放在自己已纳过税的货物中,蒙混过关。

下面还有几个以白叠为主题的过税关漏税的故事。[76]

2.3.10 同上书、卷:

邬波难陀苾刍夜里在重阁上听到偷税商人在阁下走过。他下来同商人谈妥,他不报告国王,商人给他报酬。后来商人反悔,自食其言。邬波难陀教唆税官,把商人捉住,送到国王那里,把他们的财货都给夺走。[77]

2.3.11 同上书，卷四十一：

(一苾刍)欲往室罗伐城礼世尊足，出求商旅。时有商人欲向室罗伐城。此之商人是偷税者。苾刍不知，共相随去。欲至税所，便取余路，偷道而行。时彼税官伺知偷路，遂便捉获，俱缚将来。知苾刍无过，即便放去。[78]

2.3.12 《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十六：

有一苾刍于王舍城夏安居竟，时有商人欲向室罗伐城。此之商人是偷税者。苾刍不知，共相随去，偷道而行。遂便捡获，俱缚将来。[79]

2.3.13 《根本萨婆多部律摄》卷十二：

佛在室罗伐城给孤独园。时有苾刍共兴易人偷关税者，同路而去。事恼同前，制斯学处。[80]

2.3.14 《毗尼母经》卷六：

(比丘)复应筹量，行伴中同行不中同行。若欲过国逻被破取税物而去者，不中共伴。[81]

2.3.15 同上书，卷七：

有一比丘，共贾客同路而行。尔时比丘语贾客言："我有因缘，须下道行。可为我持此针筒去，须臾相及。"道人去后，持直百千两价金珠着针筒中。道人来还，与针筒，不语令知。至税处，过已，还唤来捡挍。税主针筒中得此宝珠，种种呵责，道人极受苦恼。[82]

2.3.16 《鼻奈耶》卷一：

彼处近关。商人来到，语比丘："与上人少物，令我得过关。此物与上人半。"[83]

2.3.17 《优婆塞五戒相经》：

复有居士至关税处，语诸居士："汝为我过此物，与汝半税。"[84]

这里没有比丘。但为了说明居士也能共谋偷税，所以引在这

里。

(四)商人支持佛与僧

2.4.1 《五分律》卷五:

尔时六群比丘到估客村。估客言:“长老住此安居,我等行还,当施安居物。”[85]

2.4.2 同上书,卷十:

尔时长者瞿师罗,信乐佛法,见法得果,常供养佛及比丘僧。彼于后时财物竭尽,中表亲戚送食与之。诸比丘犹到其家取满钵去。[86]

2.4.3 同上书,卷二十:

时有估客赍钦婆罗从波利国来到拘舍罗。闻佛出世,有大威神,诸弟子亦复如是。便大持钦婆罗衣施僧。[87]

2.4.4 《摩诃僧祇律》卷六:

比丘强迫估客给他作私房。估客害怕折蚀本钱,不敢到铺子里去。“尊者舍利弗来入聚落,次行乞食,至其门住。尔时估客妇笃信恭敬,见舍利弗,即持净器盛食,持出着钵中,识舍利弗头面礼足,恭敬问讯。”[88]

2.4.5 同上书,卷三十八:

尔时有半耆蒜商人,请比丘尼僧与蒜。[89]

2.4.6 《四分律》卷十五:

时跋难陀释子有一商主为檀越。时跋难陀释子到时着衣持钵,诣彼商贾家,作如是言:“我今欲得杂食。”商贾问言:“今有何患,乃思此食?”报言:“无所患苦,但意欲得杂食耳。”商贾报言:“我曹贾客常买卖生活,犹尚不能得杂食,况乃出家人!”[90]

2.4.7 《十诵律》卷六十一:

舍婆提诸贾客欲发去。是估客道中空泽畏处有极好精舍。估

客入精舍中，见诸比丘默然坐，不眠不睡，坐禅，入深禅定。是估客见诸比丘，心生厚信清净，语诸子弟："汝看少多有饮食者，取来布施是好比丘。"子弟答："更无余食，有少葡萄。"估客言："随少多与。若不布施，无福德。"即以葡萄施诸比丘。[91]

2.4.8 《萨婆多部毗尼摩得勒伽》卷四：

有比丘，有大威德商客所请："若有所须者，来取。"彼比丘有弟子，作是念："商客数数来请和上，我当往试之，为实为虚。"即往彼言："和上须酥。"即出酥与。[92]

2.4.9 《根本说一切有部毗奈耶》卷二十一：

北方五百商人听说有佛出世，来到室罗伐城，请给孤独长者带去见佛。觐见后，看比丘的住处，看到床褥上尼师但那中间穿破，便将五百妙叠奉施众僧。[93]

2.4.10 同上书，卷二十二：

佛住在室罗伐城逝多林给孤独园。远近都听说，有佛出现于世。他那些声闻弟子都有大神通，能变化。谁要是供养他们，会得到大果报、大利益。此时北方诸商客，听到这消息，来到室罗伐城，想对佛及弟子作供养。有一个露形外道，利用占相书，从中干扰。[94]

2.4.11 同上书，卷二十三：

商主闻已，告同旅曰："我于长夜常有此念：善哉！我于何时得为僧伽造一住处，安置苾刍，衣食供养。"[95]

2.4.12 同上书，卷三十五：

北方有大商主，来到室罗伐城。六众听说，就去看他。苾刍想要衣服，但商主不知，只是留他们吃饭。他们总是推托，说自己有饮食。后来商主问他们是否需要的是衣服。他们说是。于是商主送给每人一张上好毛毯。[96]

下面的故事与上面 2.1.9 相似，可参阅。

2.4.13 同上书,卷三十六:

诸苾刍与商旅同行至一聚落乞食。时至,报诸人曰:"贤首!暂时为住。我欲入村乞少饮食。"商人曰:"圣者!此处险途,多诸贼盗。可随我去,我当与食。"[97]

2.4.14 同上书,卷三十七:

佛从王舍城到憍萨罗去,路上所需四件事情,都由商人供养。[98]

2.4.15 同上书,卷四十五:

于时中国商人共来观像(佛像——羡林注),咸皆合掌,异口同音,俱出大声,唱言:南谟佛陀也!南谟佛陀也![99]

2.4.16 《根本说一切有部毗奈耶药事》卷十:

是时商主即以马麦,每日奉佛二升,诸余苾刍各施一升。[100]

2.4.17 《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷十八:

卖香商人冒着被未生怨王所杀的危险,为了医治世尊的病,奉上牛头栴檀香。[101]

2.4.18 《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷六:

常收衣物卖以自活的居士供养佛和僧。[102]

2.4.19 《根本说一切有部目得迦》卷十:

尔时佛在室罗伐城,多有商人,请佛及僧,就园林中设大斋会。商人持食,列在众前。[103]

(五)佛教戒律禁止和尚捉金银,做买卖,与商争利

2.5.1 《五分律》卷五:

若比丘种种贩卖求利,尼萨耆波逸提。

若与白衣贸易,突吉罗。

若比丘以金银及钱种种卖买,尼萨耆波逸提。

若比丘自捉金银及钱,若使人捉,若发心受,尼萨耆波逸

提。[104]

2.5.2 同上书,卷十七:

尽寿不受畜金银及钱,是沙弥戒。[105]

2.5.3 《弥沙塞五分戒本》:

若比丘自手取金,若使人取,尼萨耆波夜提。

若比丘种种用金,尼萨耆波夜提。

若比丘种种贩卖,尼萨耆波夜提。[106]

下面《五分比丘尼戒本》㊅,22,209a 几乎完全相同。

2.5.4 《弥沙塞羯磨本》:

为我以此物货易之(又应心念),宁使彼得我利,我不得我利(若自货易,应于五众中。若与白衣货易,突吉罗。)[107]

2.5.5 《摩诃僧祇律》卷九:

从今日后不听比丘自担羊毛。[108]

2.5.6 同上书,卷十:

佛言:"沙门释子不应畜金银。"[109]

2.5.7 同上书、卷:

若比丘自手捉生色似色,若使人捉举,贪着者尼萨耆波夜提。[110]

"生色",梵文 jātarūpa,意思是"金子"。"似色",梵文 raupya,意思是"银子"。

2.5.8 同上书、卷:

若比丘种种贩卖生色似色,尼萨耆波夜提。比丘者,如上说。生色者金,似色者银。[111]

2.5.9 同上书,卷三十七:

若比丘尼知他市得而抄买者,尼萨耆波夜提。[112]

2.5.10 《萨婆多毗尼毗婆沙》卷五:

若比丘为利故买,买已不卖,突吉罗。若为利故卖已不买,买

亦(?)突吉罗。若为利故买已还卖,尼萨耆波逸提。[113]

(六)过去世商主与佛的关系

2.6.1 《根本说一切有部毗奈耶药事》卷十五:

在过去世菩萨生为狮子王,住在一大丛林中。有五百商人路过此林,惊动了大蟒蛇,它把商人围住,性命危在旦夕。狮子王同一只少年象商议拯救商人。“时狮子王升象头上,掷身打彼蟒蛇。狮子按足,象便命过。打彼蟒蛇,蛇亦即死。由蛇毒气,狮子身亡。三个一时,并皆舍报。诸商人等,遂全身命。”[114]

2.6.2 同上书、卷:

乃往古昔,菩萨尔时在不定聚,于大海中作一龟王。复于后时,有五百商人乘船入海,乃被海兽打破船舶。其龟取五百商人置于背上,渡出海中。尔时商人皆悉安隐。[115]

2.6.3 同上书、卷:

亦曾作商主　有佛名善生　坐于菩提树　以饼先供养[116]

下面还有很多菩萨过去世作商主供养许多佛的事例,不一一列举。

2.6.4 同上书,卷十七:

我等昔为三商主　与诸兄弟同游戏　遇见迦叶佛灭塔　破坏摧落无多在　我等共劝商人众　营造此塔复令新[117]

在上面的六节中,我引证的都是有关商人与佛和僧伽的关系的事例。此外,在佛典的律藏中,还有大量商人的故事,因与本文关系不大,不再具引。为了有助于有志于探讨印度古代商人情况者进一步探讨,我选了一些事例写在下面;但为了节省篇幅起见,我仅仅按照㊅的顺序把故事出现的卷数和页数写出:22,234b;22,260a;22,488c;22,500c;22,526bc;22,527a;23,535a;23,887a;23,899a;24,204c;24,268a;24,329ab。至于每一个故事的内容,则一

概省略。

我在上面举的例子已经够多了,但还不能算是详尽无遗。从这些例子中,我们可以看出,商人与佛徒交往之频繁简直达到惊人的地步。给人的印象好像是,离开了商人,佛教就难以存在。一般说,总是商人帮助佛徒;但是在个别地方也有佛徒帮助商人的。总之,双方相依为命,利害与共。

下面我把上面零碎的事例归纳起来,分类讲一讲。

2.6.5 a.商人听法,供养佛、僧

这类例子俯拾即是,2.1.2;2.1.3;2.1.4;2.1.5;2.1.8;2.1.9;2.1.10 等都属于这一类。

2.6.6 b.结伴旅行,成为风气

根据佛典律藏的记载,佛祖制定律条(当然不会都是他亲自制定的,为了赋予律条以最高权威只好乞灵于捏造),往往先举一个事例,然后从事例中抽绎出结论,形成一个律条。这样的事例很多都是讲商人与佛徒结伴旅行的,可见这样的结伴已经成为风气。2.2.1 到 2.2.35 都属于这一类。

2.6.7 c.对商人的信任

2.3.11 说明,比丘尼外出旅行,必须有商人为伴。没有商人伴侣,就不许出外旅行。但是同时又明确规定,比丘尼不能同比丘同行。2.2.23;2.2.24 可以为证。佛祖和他身后那些佛教掌权者何以对自己的和尚这样不信任,而对俗人商人又这样信任?我们今天非常难以理解。

2.6.8 d.对商人的照顾

2.2.7;2.2.8;2.2.9 规定,和尚同商人同行,如果想放屁或者大小便,必须到下风去,不能在上风,免得熏坏了商人。对待商人,简直像对待国王一样,真令人吃惊。佛典律藏中有一些规定,简直细到异想天开的程度。像放屁这样的规定,看了以后,难道不令人

啼笑皆非吗?僧尼是不许结婚的,不许性交的。在这方面有一些规定,是可以理解的。但是有一些规定竟秽亵到令人看不下去的程度,我曾百思而不得其解。我觉得,僧尼在这方面的心理是变态的。佛典律中提供的僧尼变态心理的例证,心理学家亦不妨来研究探讨一番。

2.6.9 e.对商人的尊敬

佛徒对商人除了有特殊的照顾之外,还有特殊的尊敬。和尚同商人在一起旅行,连他们那神圣不可侵犯的布萨(褒洒陀)都甘心受商人的限制。所谓布萨或褒洒陀,是古代印度俗语 poṣadha 的音译,巴利文 posatha 或 uposatha,梵文 upavasatha[118],意思是"节日"。在这一天,住在一处的和尚和尼姑聚集在一起,共诵律条,检查自己的言行。时间是每月的初八、十五、二十三和最后一天,多半在夜间。这与西方的 Sabbath 几乎完全一样,就是所谓"安息日"或者"主日"。犹太教定为每星期六,基督教定为每星期日。现在全世界流行的七天一周的制度即由此而来。我看印度佛教的布萨日与西方的星期制也必然有渊源关系。总之,布萨日对佛徒来说,是非常重要的,必不可少的。但是 2.2.5 和 2.2.34 却明确规定:僧尼与商人同行,遇到布萨日,商人同意(不嫌),才能坐下来作布萨,否则只能边走边作,或者"应作心念,守持长净"。对商人迁就、尊敬到这种地步,也不能不令人吃惊。

2.6.10 f.互相利用,共同偷税

一个看破红尘的出家人与唯利是图的商人合谋偷税,这也是让人吃惊的一件事。律藏的记录在这里有一点矛盾:2.3.2;2.3.5 说和尚过关不输税,没有人敢检查。2.3.8 说二王明令,所有僧尼同王太子和后宫人一样"放免税直"。但是 2.3.8 一开始时又说:和尚过关难,俗人易过。我看,这种矛盾无关重要。不管谁易谁难,反正商人与和尚合谋偷渡关卡。

2.6.11 g.菩萨前世舍命救商人

为了强调对商人的倚重,律藏还捏造了一些故事,说佛祖前世为菩萨时曾多次救过商人。2.6.1—2.6.4都属于这一类。故事是不真实的,用意却是明显的。

2.6.12 h.商人也拼命帮佛僧

商人向僧尼布施,这本是平常的事:2.4.5布施蒜;2.4.7布施葡萄;2.4.8布施酥;2.4.9布施尼师但那(一种垫子);2.4.12布施毛毯,等等。但是2.4.17商人冒着杀头的危险,把牛头栴檀香献给佛,给他治病,却十分值得注意。这说明,双方关系达到何等密切的程度。

三 商人在印度的起源和在古代社会中的地位

3.1.1 上面我列举了一些佛典律藏中的有关商人与佛教的例证,并且稍作分析。双方产生密切关系的原因我没有谈到。下面我就来分析一下这种原因。我想从印度古代商人的起源谈起。虽然似乎扯得远了一点,但是不如此,问题就说不清楚。

(一)商人起源的一般规律

3.1.2 在古代历史上,世界上任何国家都有商人。但是商人,同家庭、国家和阶级等一样,不是人类社会一开始就有的,而是在社会发展到一定的阶段时才出现的。为了便于说明问题,我先引几段恩格斯关于商人起源的话:

> 在野蛮时代低级阶段,人们只是为了自己的消费而生产;间或发生的交换行为也是个别的,只限于偶然留下的剩余物。

> 在野蛮时代中级阶段,我们看到游牧民族已有牲畜作为财产,这种财产,到了成为相当数量的畜群的时候,就可以经常提供超出自身消费的若干余剩;同时,我们也看到了游牧民族和没有畜群的落后部落之间的分工,从而看到了两个并列的不同的生产阶段,也就是看到了进行经常交换的条件。在野蛮时代高级阶级,农业和手工业之间发生了进一步的分工,从而发生了直接为了交换的、日益增加的一部分劳动产品的生产,这就使单个生产者之间的交换变成了社会的迫切需要。文明时代巩固并加强了所有这些在它以前发生的各次分工,特别是通过加剧城市和乡村的对立(或者像古代那样,城市在经济上统治乡村,或者像中世纪那样,乡村在经济上统治城市)而使之巩固和加强,此外它又加上了一个第三次的、它所特有的、有决定意义的重要分工:它创造了一个不从事生产而只从事产品交换的阶级——商人。[119]

再引恩格斯的一段话:

> 文明时代所由以开始的商品生产阶段,在经济上有下列特征:(1)出现了金属货币,从而出现了货币资本、利息和高利贷;(2)出现了作为生产者之间的中介阶级的商人;(3)出现了土地私有制和抵押制;(4)出现了作为占统治地位的生产形式的奴隶劳动。[120]

恩格斯的话清楚而扼要,它脉络分明地说明了人类历史上商人的出现这一个重要的历史现象产生的步骤和规律。这个规律当然也适用于印度。但是,印度历史的发展有不同于其他国家的地方,既不同于希腊和罗马,也不同于中国;印度商人的起源,除了遵

循普遍规律外,还自有其特殊的规律。我在下面就谈一谈印度的特殊情况。

(二)印度古代商人起源的特点

3.2.1 要想说清楚印度商人阶级出现的特点,必须从印欧语系的比较语言学谈起。从上一世纪初叶发展起来的这一门新的学科,充分证明了各种不同的但又有亲属关系的印欧语言组成了一个语系。使用这些语言的不同的民族之间有着亲属的关系。当然,我们不能完全把语言和民族等同起来。世界上确有个别的民族丢掉了自己的语言而采用其他民族的语言。但这决非普遍的现象,不能据此而否定语系的存在。

3.2.2 原来住在印度次大陆的人民不是说印欧语系语言的人民。说印欧语系语言的所谓雅利安人是后来从外面迁徙进来的。"雅利安"是什么意思呢?在这方面,学者间的争论颇多。为大多数学者所承认的解释是,雅利安的意思是"自由人"、"品质高贵的"。[121]这显然是自我赞扬。这一种人最初居住在什么地方呢?对这个问题的争论比对名称含义的争论还要激烈,还要复杂。到现在也还没有取得比较一致的意见。大体上可以说是源于欧亚大陆(Eurasia)的北部地区。[122]可能是由于天灾或者人祸,他们从原住地大规模地向东西方迁移。约在公元前2千纪,有两股雅利安人的浪潮从中亚一带向东南方涌来,一在2千纪之始,一在2千纪之终。两次浪潮都影响了印度,可能也影响了欧洲。[123]

3.2.3 在雅利安人抵达印度以前,他们还在伊朗一带停留过一个时期。后来可能是由于内部矛盾,由于部落与部落的冲突,他们又分为两股,一股留在伊朗,一股向东南方向迁徙,来到印度,成为今天印度雅利安人的祖先。比较语言学、比较宗教学和比较神话学,都能证明,这是一件历史事实。古代伊朗人和古代印度人所

礼拜祭祀的神灵有许多是共同的,比如因陀罗(Indra)、婆楼那(Varuṇa)、弥特罗(Mitra)等等。还有“在Awesta(古代伊朗的圣经——羡林注)中可以找到整句整句的话,遵照发音学译为古代印度语,利用印度语法和字典可以逐字翻译过来。”[124]可见古代伊朗的宗教与语言同古代印度的宗教与语言原来是一码事。但是,我们也必须注意到其间的分歧。有一些神名双方都有,比如Deva这个词儿双方都有,但在印度意思是天神,在伊朗却是魔;yima在伊朗意思是第一个凡人,到了印度变成Yama,意思是阎王。这些例子说明,伊朗和印度两大部落分道扬镳之后,各自都有了新的发展。不管怎样,古代伊朗人和印度人共居过一个时期,这是一个不能抹煞的历史事实。学者们一般把这个时期称为印伊时期。

3.2.4 所谓印度商人起源的特点,我认为,就来自雅利安人大规模地从外面迁徙进来这一个历史事实。这种迁徙不像历史上其他地区的民族大迁移那样是流动的、暂时的,而是固定的、永久的。进入印度的雅利安人后来在印度定居下来,而且逐渐扩大地盘,同本地的原始居民一起,创造了印度的光辉灿烂的文化,一直到今天,流风未息。在最初进入印度的时候,他们是战胜者。他们同本地的原始居民,那些被战胜者之间所处的文明发展阶段不同。世界历史上常常有从外面入侵的战胜者的文化水平低于本地被战胜者的现象,中国的元代和清代都是众所周知的例子。初进印度时,雅利安人还处在野蛮时代,而本地居民则已进入文明时代。这种现象促成了印度商人起源有与其他国家相异之处。

3.2.5 印度学者高善必(D.D.Kosambi)在探讨印度古代历史发展规律之前,讲到了商友(trade-friends)的问题。他说,在原始社会比较早的阶段上,自由地以物易物的活动是没有的,以物易物表现为交换赠品,在共同分享产品的亲属集团中进行。这种赠品并不是给任何一个人的,而是只给有这种亲属关系的人,叫作“商

友”。这种赠品不能请求,也不能拒绝;它使接受者有责任在以后某一个时期自己某种东西有剩余时回赠赠送者。[125]在某种意义上,这可能被看作是商业活动的滥觞。

3.2.6　斯里兰卡学者 Ananda Guruge 在他的一部研究《罗摩衍那》的著作中,也讲到最早的商业活动。他说:“商业的开始最好是追溯到消费者不再是生产者这一个阶段。在一个小村中,每个居民都是自己提供家庭必需品——这肯定是非常少的——任何形式的贸易都没有必要。但是,当社会变得越来越复杂时,分工的结果是专业化开始了,这就有了需要同别人交换产品。这自然就引起以物易物,这可能是人类所知道的最早的商业形式。”[126]

上面两段话,虽然都是在讲印度古代社会时讲的,但似乎都不限于印度,世界上其他地区情况恐怕也是这样,其中并看不出印度商人起源的特点。因为这两段话都讲得简明扼要,所以我就引在这里,供有兴趣者参考。

(三)印度河流域古代社会中的商人

3.3.1　在蒙昧的远古雅利安人进入印度以前,印度河流域就已经有了相当高的文明。这里的人,据有些学者的意见,也还不能说就是印度的原始居民。在他们以前,此地已经有了种族不同、语言不同的人们住在这里。在这方面,学者们的研究还不够充分;上面这种说法只能算是一种学术臆测。我在这里不想去详细探讨这个问题。

事实是,[127]雅利安人进入印度,首先遇到的就是印度河流域的居民和他们的文化。他们同雅利安人不同,已经越过了游牧阶段,而定居在许多城市以内。这样的城市现在已经发掘出来了一些,其中规模比较大的基本上都在今天的巴基斯坦境内。原来都在印度河沿岸。原因是非常清楚的:靠近大河,用水方便,可以捕

鱼,还有利于交通。后来印度河几次改变河道,所以有的城市今天看起来离河较远,最初并不是这样子的。因为这些大小城市都与印度河有关,学者们把这里的文化称为印度河文化。

在这些城市中,最著名的有两座:摩亨殊达鲁(Mohenjo-daro)和哈拉巴(Harappa)。两座城市都是用土砖筑成的,幅员大约有1平方英里。城中建筑物很多,甚至有楼;有的有井,有天井,有浴室,有厕所。下水道工程相当高明。街道又多又长,可见交通是非常方便的。这两座城市可能属于一个王国,有官僚机构,有僧侣,有平民,有市场。每一座城中都有一座高近50英尺的城堡,可能是供宗教仪式使用的。发掘出来的武器很少,可见统治不用暴力。发掘出来的东西中有金、银、珠宝等等。说明当时人民已使用这些东西。此外,人民已使用青铜和黄铜,但没有铁。这都说明,此地的文化是青铜期文化。也有精致的石器。居民能织、染棉布,有陶器。他们吃大麦、小麦、大米、芝麻等等。他们畜养牛、羊;也知道水牛和大象,出土的印章上常常刻着这两种动物。

此地的农业已经很发达,否则就生产不出来供城市居民和商人食用的粮食,农民的剩余粮食。这里土地肥沃,季候风带来了充足的雨量。还没有犁,只使用带齿的耙子。这里的农民为什么不学习同他们有贸易往来的美索布达米亚的农具?为什么不用水渠灌溉?为什么不用犁耕?据高善必的推测,印度河流域的商人从这些改革中无利可图,这些改革对他们来说毫无用处,因而就不积极去学习外国经验。[128]

发掘出来了大量带有图像和文字的印章,说明印度河流域此时已经有了字母。多少年来许多国家的学者想方设法来解读这些文字。1965年以后,芬兰学者利用电子计算机来解读,并且声称,解读已经成功。他们的结论是,这是一种原始达罗毗荼语。其他国家的学者,比如捷克的、印度的、美国的,也都声称,已经解读成

功。但是一直到现在还没有任何一个自称成功的解读方法为大家普遍接受。我们现在只能说，这种象形文字很可能是前达罗毗荼语，换句话说，它不是后来进入印度的印欧语系的语言。证之以其他历史事实，这种想法是说得通的。因此，印度河文化在印度是早于印度雅利安文化的原始居民的文化。

至于印度河文化存在的时间，也是众说纷纭，莫衷一是。一般的看法是，它延续的时间约在公元前3000年至2000年，至晚在公元前1750年，它就消失了。摩亨殊达鲁被焚，人民被杀。是否是由于雅利安人的入侵，还不敢说。这种可能是存在的。

3.3.2　对于我们要讨论的问题有重要意义的是印度河流域古代社会中已经有了商人。在上面谈到的两个大城市中有商业活动，有商人，这是完全可以肯定的。他们住在城市中，吃农民生产的剩余粮食，从事贸易活动，在社会上占有重要地位。从一些迹象来看，已经有了标准度量，数量有四进位和十进位，在巴比伦是六进位和十进位。[129]二者之间显然有授受关系。这个事实也说明，此地的商人不但进行国内贸易，而且也进行国际贸易，同美索布达米亚有贸易往来。这种贸易传统一直继续下去。巴利文《佛本生故事》(Jātaka)第339个故事，名叫Bāveru-Jātaka，讲的是印度商人到一个叫Bāveru的国家去做生意。学者们的意见是，Bāveru就是巴比伦。当时印度河流域的商人向美索布达米亚输出黄铜，此外还输出孔雀、象牙和象牙制品，比如梳子之类，换回来的是银子。主要的商路是海路。已有印度商人在美索布达米亚定居。

3.3.3　总之，印度河流域当时已经有了频繁的国内外的贸易活动，这一点丝毫无可怀疑。我在上面3.1.2中引用了恩格斯关于商品生产与时代性质的一段话。现在我根据他提出来的经济上的四个特征来分析一下印度河流域的情况。第一个特征是金属货币。这里有金、银、铜等金属；但好像还没有应用到货币上。在印

度历史上,正规的白银货币(regular silver coinage)到了公元前7世纪或前6世纪才出现。[130]第二个特征是商人。商人已经出现,是肯定无疑的。第三个特征是土地私有制。这里有农民,农民生产了剩余的粮食,供城内的商人消费。土地制度如何,我们却没有可靠的资料。第四个特征是奴隶劳动。根据高善必的意见,两座城市中有尖锐的阶级对立。这一点是显而易见的,因为发掘出来的房屋的类型完全不同。在巨大的仓库旁边有简陋的临时工棚似的住房。这只能是奴隶们居住的地方。证之以美索布达米亚发掘的结果,这一点是肯定的。[131]把上面的四个特征归纳起来,我们可以断定:此时的印度河流域已经进入文明时代,而从外面迁徙进来的雅利安人还处在野蛮时代。

3.3.4 雅利安人进入印度以后,首先碰到的就是印度河流域的人。这一点我在上面已经谈过了。但是这一个历史事实并不是一开始就为广大学者所普遍承认的。有的最初抱怀疑的态度,后来改变了。极少数学者一直到今天也还不完全承认。总起来看,绝大多数的学者已经同意这是历史事实了。

我想在下面对于这个问题再仔细探讨一番。

(四)《梨俱吠陀》中的商人

3.4.1 在印伊时期,雅利安人内部不知由于什么原因发生了矛盾,结果是分道扬镳,一部分人留在伊朗一带,一部分继续向东南方向迁徙,到了印度,这就是所谓印度雅利安人。

上面我们屡次提到雅利安人。究竟什么叫做"雅利安人"呢?写到这里,我觉得应该解释一下了。雅利安,梵文原文是 Ārya,一般都认为这个字是从 ari 这个字派生出来的。根据德国学者 Paul Thieme 的意见[132],ari 的意思是"陌生的人,生人"。生人可能是朋友,也可能是敌人。由此派生出来的 Ārya,意思是"好客的人们",

这个字原来不是人种的名称。另据法国学者 Benveniste 的意见，ari 指的是一个有双重组织（dual organisation）的社会的另外那一半。对于任何人来说，ari 指的就是他或她可以合法地娶或嫁的部落的那一部分；他们属于同一部落，但不是同一个氏族，氏族是外婚的。"雅利安"意思是"ari 的后裔"，"合法的婚配的后裔"。[133]

雅利安人是游牧民族，当然以牧为主。但是在游牧过程中，在某一个地区住得时间长了一点，也从事农业，这就是以农为辅。他们的农产品有 yava（大麦）、godhūma（小麦）、vrīhi（大米），农具有 dātra（镰刀）、khanitra（锹）等等。此时男人以牧为主，女人是以农为主。反映这个时期的经济状况和生产状况以及宗教信仰和人民生活的状况的就是《梨俱吠陀》，它是四吠陀之首，印度人民视之为圣经宝典。

3.4.2 在《梨俱吠陀》中，颂神的诗歌占绝对多数。神是五花八门的。因为同我们的研究无关，无需详细叙述。我在这里只想选出两个神来谈一谈：一个是颂歌数量占首位的火神阿耆尼（Agni）[134]，一个是占第二位的因陀罗（Indra）。他们都是雅利安人所奉祀的主神。他们庇护的是谁？打击的又是谁？从对于这些问题的回答中，可以看出谁是雅利安人的朋友，谁是他们的敌人；也可以看出，他们同印度河流域的原始居民之间的关系。

3.4.3 先谈阿耆尼

阿耆尼是一个抽象神格。在印伊时代，它已经是主神之一，两股雅利安人分手之后，它在伊朗和印度两个地区都保留了自己重要的地位。伊朗人似乎更崇拜火，后来发展了拜火教，这是众所周知的。阿耆尼象征的是雅利安人的祭火。世界上各个民族在蒙昧时代都或多或少有对火的崇拜，因为火对他们来说是非常神秘的，同自己的生活又有紧密的联系。

在《梨俱吠陀》中，火的颂歌内容十分丰富，十分复杂。我只选

出与 Dasyu(陀斯由,Dasa 陀娑)和 Paṇi(波尼)有关的赞歌,以及称阿耆尼为“城堡的摧毁者”的赞歌来谈一下。

Dasyu

1.59.6:[135]

当阿耆尼毗湿婆那罗打死陀斯由时,
他摇晃栅栏,砍倒了商波罗。

1.78.4:

你杀死了大多数的仇敌,
你摇掉陀斯由,响亮地(向你呼喊)。

4.28.3:

因陀罗打死,阿耆尼烧死陀斯由,
在午前逼迫着他们,啊,汁水呀!

5.4.6:

请你赶走陀斯由,使用兵器,
给你自己的身躯增添精力。

5.14.4:

阿耆尼一生下来,
就杀死了陀斯由;
用光辉照亮了黑暗,
他得到水、太阳和牛。

6.16.15:

弗栗山波提耶也把你点着,
你最伟大的杀陀斯由者!
在一个一个的搏斗中,
你都能把战利品获得。

7.5.6:

阿耆尼!你把陀斯由驱出他们家乡,

你给雅利安人创造了更多的光亮。

7.6.3:

阿耆尼把这些陀斯由越赶越远,

这第一的神让不祭祀者落在最后边。

8.39.8 也像 6.16.15 一样把阿耆尼称为“最伟大的杀陀斯由者”。

Paṇi

1.93.4:

阿耆尼和苏摩(Soma)把波尼的食品牛抢走。

6.13.3:

呼吁阿耆尼把波尼的战利品分掉。

7.6.3:

他们无知、捆扎着(?)[136]、胡说八道,

你把这一些波尼们打倒。

Vṛtrahan(杀苾力特罗者)

在过去,学者们一般都认为,这个绰号仅限于因陀罗。但是,1.74.3;3.30.4;6.13.3;6.16.14 这些颂歌告诉我们,阿耆尼也有这个绰号,他也杀苾力特罗。

在上面引用的颂歌中出现了三个被阿耆尼杀死、摇晃下来、烧死、驱逐出故乡的什么东西的名字:Dasyu,Paṇi,Vṛtra。Dasyu 和 Paṇi,根据 Geldner 的意见[137],都有单数与复数之别:单数是一个恶魔的名字,复数则指的是一群恶魔或异端。我看,单复数关系不大,指的都是两种人。这两种人都是雅利安神阿耆尼的敌人,也就是说,是雅利安人的敌人。这些究竟是什么人呢?学者们几乎都认为,陀斯由(还有陀娑 Dāsa)和波尼都是印度河流域原始居民的部落名称。至于苾力特罗(Vṛtra),Geldner 认为是恶魔名,Kosambi[138]引用了法国学者 C. Benveniste 和 L. Renou 的说法,他们俩从

纯语言学的角度得出结论,说 Vṛtra 意思是“障碍(物)”、“拦河坝”、“堵塞”,而不是恶魔。这意见值得商榷。1.32.4;1.51.4;1.80.1;4.19.2 都说 Vṛtra 是龙。因而,法国学者和 Kosambi 的意见,只能说有一部分是正确的。在这里,特别值得注意的是 Paṇi。Paṇi 这个字不像是一个雅利安语的字;但是它却给梵文和以后的印度语言留下了重要的派生词。现代语 baniā(商人)来自梵文 vaṇij,而 vaṇij 这个字也只能来自 Paṇi。[139]至于 Paṇa(钱币)、Paṇya(货物)都不可能有其他的来源。可见贸易活动是雅利安人从印度河流域的土著那里学来的。[140]

Puraṃdara(城堡的摧毁者)

这一个绰号多次出现在《梨俱吠陀》中;绝大部分都与因陀罗相联系。因此就产生了一种错误的看法,认为它只是因陀罗的一个绰号。但是实际上阿耆尼也有这个绰号。或者也有摧毁城堡的行动,6.16.14;6.19.39;7.5.3;7.6.2;10.46.5 都是例证。

在这里,我想探讨一个问题:什么叫做“城堡”?雅利安人原是游牧民族,他们不懂得城堡。他们住的地方叫 grāma,后来演变为“乡村”的意思,实际上只是过夜住的帐篷。在另一方面,印度河流域的人是有城堡的,他们就住在城堡中。因此,《梨俱吠陀》中的城堡的摧毁者或摧毁城堡这个行动都是针对印度河流域的原始土著而言的。

3.4.4 下面谈因陀罗

从 19 世纪的 Max Müller 起,大多数学者都认为因陀罗是自然现象之神格化者[141],换句话说,就是雷电之神。这不能说毫无道理。因陀罗有时候确实像是雷电之神,手持法宝金刚杵(霹雳),与恶龙搏斗,阻挡雨水的恶龙终于被杀,印度人民切盼的甘霖霈然降落。但是因陀罗还有一副形象,雅利安人部落酋长的形象;他是雅利安人的头子,率领他们同本地土人搏斗。因此,同阿耆尼一样,

他的敌人也是陀斯由、陀娑、波尼,他也有一个绰号叫做“城堡的摧毁者”。下面分别谈一谈。

Dasyu 和 Dāsa

1.33.4:

因陀罗!你只身带着助手
走出去用锤子打死有钱的陀斯由。

1.33.7:

因陀罗从天上把火焰投向陀斯由。

1.33.9:

因陀罗把陀斯由吹掉。

1.103.3:

他天生有一根支柱,相信自己的力量,
他摧毁陀斯由的城堡,到处游荡;
你携带金刚杵的神!灵巧地打击陀斯由吧!
啊因陀罗!要给雅利安增添力量和荣光。

10.7.5:

因陀罗责问陀斯由。

以上陀斯由都是单数。

1.100.18:

因陀罗应该把陀斯由们射倒。

2.20.7:

杀苾力特罗摧毁城堡者因陀罗,
砸开陀娑的(城堡),黑人隐藏其中。
他给摩奴创造了土地和水流,
祭祀者们的话他完全听信。

2.20.8:

因陀罗打死陀斯由,砸开铁城。

10.47.4:

因陀罗砸开城堡,杀死陀斯由们。

10.48.2:

因陀罗夺走陀斯由的生殖力。

10.55.8:

因陀罗吹掉陀斯由们。

10.99.8:

铁爪因陀罗杀死陀斯由们。

以上陀斯由都是复数。有两首颂:1.51.5 和 10.99.7 只说“在杀死陀斯由的搏斗中”(dasyuhatya),看不出单数或复数。

上面讲的是 Dasyu,下面讲 Dāsa。Dāsa 意思是雅利安的对立面,“非雅利安人”。在印伊时期已经有了 Dāsa 这个部落,这个字后来逐渐演变成“奴隶”的意思。它没有单数与复数的区别。

10.22.8:

陀斯由欺负我们,不干好事,
心肠坏,信异端,他不是人。
用诈计战胜他的兵器吧,
你这杀死敌人的大神!

10.23.2:

因陀罗磨掉陀娑的名字。

10.49.6:

像粉碎苾力特罗一样,因陀罗粉碎陀娑。

10.49.7:

因陀罗除掉胜利在望的陀娑。

10.102.3:

呼吁因陀罗把陀娑的箭挡开。

10.120.2:

因陀罗让陀娑恐惧。

值得注意的是,上面举的颂歌都出在《梨俱吠陀》卷十,也就是晚出的一卷。

Paṇi

10.67.6:

同揩干了汗的人们一起把牛奶寻求;

他(因陀罗)让波尼哭泣;抢走他的牛。

10.92.3:

讲到波尼的诡计(nīthā)。

以上是单数。

1.151.9:

这首颂歌是给 Mitra 和 Varuṇa 的。里面讲波尼们的财富比不上这二神。

6.20.4:

经过100次打击(vadha),波尼们倒下了。

6.33.2:

你因陀罗对付得了波尼吝啬鬼们。

6.45.31:

Bṛbu 高踞波尼们之上。

7.19.9:

由于因陀罗的召唤,同盟者让波尼们花了钱。

8.64.2:

呼吁因陀罗用脚踢倒一毛不拔的吝啬鬼波尼们。

8.66.10:

因陀罗高于一切重利盘剥者,考虑周到高于波尼们。

10.108.4:

被因陀罗打倒,你们这些波尼躺在那里吧!

以上是复数。

Vṛtrahan

关于 Vṛtra 的含义,我在上面 3.4.3 中已经详细分析过,这里不再重复。有关因陀罗杀死苾力特罗的颂歌多得不胜枚举,我在下面只举几个例子,并且略加分析。其余请参阅 Geldner 的索引,见 Harvard Oriental Series, Vol.36, p.76—77.

1.32.4:

因陀罗愚弄狡猾的苾力特罗。

1.80.11:

因陀罗同风神一起杀苾力特罗。

1.103.2:

他让大地坚固,他让大地展开。
用金刚杵打死苾力特罗,释放江河。
他打死恶龙,劈开罗喜那(Rauhiṇa)。
这赠品丰富的神全力打死毗衍娑(Vyaṃsa)。

1.121.11:

恶龙苾力特罗躺在河流上。

1.130.4:

因陀罗屠龙。

3.30.8:

因陀罗用金刚杵杀苾力特罗。

4.17.1:

你用全力杀死苾力特罗以后,
你释放了被恶龙锁住的水流。

5.29.2:

因陀罗屠龙。

5.29.3:

因陀罗醉后屠龙。

5.32.6：

因陀罗饮苏摩酒醉杀死苾力特罗。

7.71.6：

因陀罗独力杀苾力特罗。

10.113.2：

因陀罗同伙伴一起杀死苾力特罗。

10.113.8：

因陀罗吃掉恶龙苾力特罗。

上面引的颂歌中有几首明确说，苾力特罗就是龙。因此，我上面说，Kosambi，Benveniste 和 Renou 的意见是片面的，这里又得到证明。

Puraṃdara（城堡的摧毁者）

这一方面的颂歌也是多得不得了。我只举几个例子。

1.51.5：

因陀罗冲破毗朴噜（Pipru）的城堡。

1.54.6：

因陀罗摧毁敌城 99 座。

1.63.2：

因陀罗把敌人驱入城堡。

1.130.7：

因陀罗为 Divodāsa 摧毁敌城 90 座。

2.19.6：

因陀罗摧毁商波罗城堡 99 座。

2.20.7：

杀苾力特罗摧毁城堡者因陀罗摧毁陀娑的（城堡），黑人隐藏其中。他给摩奴创造了土地和水流，对祭祀者的话他全

心全意倾听。

2.20.8:

因陀罗摧毁铁城。

4.30.20:

因陀罗粉碎 100 座敌人城堡。

4.32.10:

我们愿意昭告你那些英雄行为,

你喝醉了苏摩酒,向前把陀娑城堡摧毁。

7.21.3:

因陀罗摧毁人工的城堡。

9.61.2:

因陀罗在一日之内为 Divodāsa 粉碎敌城和商波罗。

10.89.7:

他像斧头砍树一样砍倒苾力特罗。

他冲破了城堡,好像破浪前进。

他摧毁城堡,像打碎新罐子。

因陀罗把牛赶进去,同他的同盟军。

10.99.7:

因陀罗在对陀斯由的搏斗中冲破城堡。

从上面引用的少数颂歌中可以看出,因陀罗摧毁的城堡都是属于敌人的:不是陀斯由的,就是陀娑的。值得注意的是 2.20.7。这里明确说明,陀娑的城堡中住着黑色的人。足见陀娑是土著黑人。

3.4.5 下面谈一谈慷慨好施与贪婪吝啬的问题。这是一个很有意义的问题;可惜前人根本没有注意到,更谈不到讨论。我先举几个例子。

1.130.8:

因陀罗让黑皮肤屈服于摩奴，
像火焰烧焦干草，他烧焦吝啬鬼。

6.33.2：
在这里波尼等于吝啬鬼。

7.21.8：
因陀罗是慷慨好施者的保护神。

7.32.8：
只有慷慨好施者才能给慷慨好施者以喜悦。

8.2.34：
因陀罗只给慷慨好施者胜利品。

8.49.1：
慷慨好施的因陀罗。

8.64.2：
波尼们什么也不布施掉，
请用脚把这些吝啬鬼踢倒。

在上面举出的这几首颂歌中，“慷慨好施”，原文用的不是一个字：有的地方用 pṛṇant，最常用的是 maghavan。“贪婪吝啬”，原文也不是一个字，1.130.8 用的是tatṛṣāna(tātṛṣāna)。

从世界上各国的情况来看，游牧民族一般都是慷慨好施的。要说这是一种美德，也未始不可。实际上，这是他们的物质生活环境所造成的。在大沙漠中游牧，如果没有这种美德，有时候谁也难以活下去。而在城市中居住的商人贪婪吝啬，也是生活环境造成的。“商人重利轻别离”，不重利就不成其为商人。他们用不着慷慨好施，只需贪婪吝啬，互相竞争。根据唯物主义的原则，我们只能这样解释。

从这一个角度上来看，我们就很容易理解，为什么雅利安诗人(或者说仙人 ṛṣi)再三强调，自己是慷慨好施的，自己的神也是慷

慨好施的。而印度河流域的商人波尼等则贪婪吝啬。有很多颂歌,比如2.24.6;9.111.2;10.108.2等等,都讲到波尼的财富。可见他们是富人。1.30.8又讲到黑皮肤的吝啬鬼。可见波尼商人是黑皮肤的,又是吝啬鬼。7.6.3又说,波尼不举行祭祀,可见波尼们不信雅利安人崇奉的那一套宗教信条和祭仪。4.51.3干脆把maghonīḥ(maghavan慷慨好施,这里是阴性复数)与paṇayaḥ(paṇi的复数,这里的意思是"贪婪吝啬者")对立起来。可见雅利安人已经把波尼人与贪婪吝啬者等同起来了。他们于是义形于色,大声疾呼,必欲消灭这些黑皮肤的商人而后快。这种思想,虽然后来稍有所改变;但其影响,实深且远,历久不衰。

3.4.6 我在上面讲到了雅利安人的敌人:Dasyu,Dāsa和Paṇi。这些都是印度河流域的原始土著。是不是雅利安人只有这些敌人呢?不是的。在雅利安人中间,也有朋友与敌人之分。我举几个例子。

6.22.10:

雅利安仙人吁请因陀罗杀死陀娑敌人和雅利安敌人。

6.33.3:

同上。

6.60.6:

因陀罗之外又加了一个阿耆尼。

7.83.1:

加了一个婆楼那(Varuṇa)。

10.69.6:

雅利安仙人吁请阿耆尼。

所谓"陀娑敌人",是指印度河流域的土人,这一点是清楚的。而所谓"雅利安敌人",则肯定是雅利安人内部矛盾斗争产生出来的。我认为,这种内部的矛盾与斗争与雅利安人后来的东迁有关。

3.4.7 我在上面论证了波尼商人是印度河流域住在城堡中的土著。他们的对立面是雅利安人。但是,我们也不能说,雅利安人中完全没有商人。vaṇij(商人)这个字两次出现在《梨俱吠陀》中:一次在1.112.11,一次在5.45.6。[142]学者们大都认为,vaṇij与Paṇi有关。从语言学的角度来看,vaṇij源于Paṇi,是后者的派生词。可见在《梨俱吠陀》时期,游牧的雅利安人中已经有了商人。贸易活动,雅利安人也是知道的。在4.24.9中,最后一个pāda是:

dīna dakṣā vi duhanti pravāṇam

Geldner译为:松了劲的才智毁灭了贸易活动。他在注中说,vāṇa与vaṇij有关,pravāṇam是否就是prapaṇam,不敢肯定。[143]至于5.19.3和5.126.2中出现的niṣka这个字,有一些学者说是"金币"。Geldner译为Goldschmuck(金首饰),是正确的。雅利安人当时还不可能有钱币。

总起来看,《梨俱吠陀》中出现了"商人"和"贸易"这样的字,雅利安人中有商人和贸易活动,这只是极个别的现象。一般说来,他们是不从事贸易活动的,他们反对商人,痛恨商人。

3.4.8 在这里,我想谈一谈6.27.5这一首颂歌:

在Hariyūpīya城边,在前面的战斗中,
因陀罗杀死Vṛcīvat,使后卫惊慌溃逃;
他杀死了Varaśikha的后裔,
为了给Cayamāna之子Abhyāvartin效劳。

什么是Hariyūpīyā呢?学者们认为,这就是我们现在所说的Harappā。[144]我认为,这个意见是正确的。我在上面讲到,雅利安人进入印度,首先遇到的敌人就是印度河流域的原始土著。这个

说法在这里得到最确凿可靠的证明。

3.4.9 我在上面用了那么多的篇幅,无非是想说明,在《梨俱吠陀》中,阿耆尼和因陀罗是雅利安人的大神,他们代表雅利安人的利益;因陀罗除了有自然神格的某些特征外,还有雅利安人酋长的形象。他们的对立面是印度河流域的两个部落或社会阶层:一个是 Dasyu 和 Dāsa,一个是 Paṇi,这些都是黑皮肤扁鼻子的本地人,是雅利安人的敌人,是他们的眼中钉。雅利安人当时还处在游牧阶段,只住帐篷,没有城堡,几乎没有什么商业活动,如果需要别人的产品的话,则以物易物,还不知道货币。他们的特性同其他游牧民族一样是慷慨好施。他们的对立面那些土著居民则住在城堡中,吃着城外农民生产的剩余粮食,从事贸易活动。特别是 Paṇi 人是专门以经商为职业的。他们的特性是视财如命,一毛不拔。一边是慷慨好施,一边是贪婪吝啬,二者形同水火。在雅利安人眼中,这些土著人简直是罪大恶极。他们把这些人看成恶魔,再三再四地吁请自己的大神把这些人杀掉。这种吁请成了《梨俱吠陀》中的一个十分显著的主题。一个民族的伦理价值和道德观念,是同他们的物质生活环境密不可分的。

(五)雅利安人的东进

3.5.1 我在上面论述了《梨俱吠陀》时期雅利安人同印度河流域的土著斗争的情况。但是,在雅利安人内部,团结也逐渐遇到了困难。上面 3.4.6 中谈到"雅利安敌人",明确无误地表明了他们内部的矛盾。矛盾的详细情况,我们不大清楚。在《梨俱吠陀》中有时可以看到 pañca janāḥ 或 pañca kṛṣṭayaḥ 等字样,意思是"五个部落,五种人",与雅利安社会是同义词,可见雅利安人中间已经划分了部落。这种情况起源可能很早,只是没有这样壁垒分明而已。不团结最终导致了分裂。一部分雅利安人留在原地,而另一部分

则离开五河地区，继续向东南方向迁徙。

3.5.2 不团结的原因

原因可能是多方面的。其中之一也许是最重要的是为了争水。《梨俱吠陀》7.18；7.33；7.83 等颂歌，讲到 Sudās（后来变为 Sudāsa）王同十王联盟为了争水而搏斗的情况。7.53.3 把 Sudās 王称为“慷慨好施的”，可见是把他看做雅利安人的。

7.83.1：

> 杀死陀娑敌人和雅利安敌人吧！
> 帮助 Sudās 吧！因陀罗和婆楼那！

这是一首对雅利安大神因陀罗和婆楼那的颂歌。诗人吁请这两位大神帮助雅利安王（酋长）打败十王。敌人中有“雅利安敌人”，十分值得注意。这一次战争不是发生于雅利安人与土著陀娑或陀斯由之间，而是在雅利安人内部。[145]

3.5.3 东迁的时间

时间问题，是印度古代史上最困难、几乎无法精确解决的问题。雅利安人东迁的时间，也不是例外。尽管一些研究印度古代史的学者都提出了自己的看法；但是没有哪一个人的看法为大家所接受，所有这一些看法都只是臆测。我现在把印度学者高善必的看法介绍一下供参考。高善必说：“从旁遮普向东方迁徙（不晚于公元前 1000 年）[146]的雅利安人，同大约在公元前 1750 年冲向印度河城市的人有相当大的不同。”至于有什么不同，我们在这里不谈，值得注意的是，在同书的年表（chronological outline）中，他把“第二次雅利安浪潮”（Second Aryan wave）列为“约在公元前 1100 年”。[147]好在都是臆测之词，差上 100 年，无关重要。总之，按照高善必的推算，雅利安人在旁遮普五河地区住了 700 年左右，终于由

于内部矛盾,一部分人又继续长征,向东方迁徙。

3.5.4 迁徙的道路

在公元前1000年左右的时候,从旁遮普向东方迁徙有两条交通大道:一条沿喜马拉雅山南麓,一条从旁遮普到恒河盆地。这两条路都要通过原始大森林。在当时的技术落后的情况下,要想清除前进道路上的森林丛莽,只有一种手段,就是放火烧林。《百道梵书》(Śatapatha Brāhmaṇa)中有一段讲到放火烧林的情况:1.4.1.14-17:

> (14)Videgha Mathava当时在萨罗私伐底河(Sarasvatī)岸边上。(阿耆尼)从那里沿着这个大地燃烧着奔向东方;当他(火神阿耆尼)燃烧向前时,(僧侣)Gotama Rahūgaṇa和(国王)Videgha Māthava跟在他后面。他把这些河都烧干。现在那一条叫做Sadānīrā("永远充满了水")的河自北方(喜马拉雅)山中流出:这一条河他没有烧干。古时候,婆罗门们不越过这一条河,心里想:"它没有被阿耆尼Vaiśvānara烧干"。(15)可是现在在它东边有许多婆罗门。在那时候,(Sadānīrā河东边的土地)还没有被开垦过,非常湿软,因为阿耆尼Vaiśvanara还没有尝过它。(16)可是现在它被开垦得很好,因为婆罗门已经通过祭典让阿耆尼尝过它了。甚至在夏末,那条(河)也好像在奔腾咆哮着;它是凉的,它没有被阿耆尼Vaiśvānara烧干。(17)Videgha Māthava于是对(阿耆尼)说:"我要住在哪里呢?""在这条(河)东边有你的住处,"他说。直到现在,这条(河)仍然形成憍萨罗(Kosala)和毗提诃(Videha)的界限;因为他们是Māthava的后裔。[148]

这一段话,虽然涂上了一层神话的色彩,但是内容是异常清楚

的:它讲的是雅利安人(在这里以 Videgha Māthava 为代表)用烈火焚烧原始森林慢慢向东方前进的情况。在这里面,连地理位置都讲得清清楚楚。这是一段十分重要的文献记录。《百道梵书》纂成的年代一般定为公元前 600 年。上面引用的那一段话所反映的情况当然早于这个年代,可能是公元前 8 世纪、前 7 世纪的情况。比这更早的时期的情况,《夜柔吠陀》可以帮助我们去了解。这一部书纂成的时代一般定为公元前 800 年,它反映的可能是公元前 1000 年至 800 年的情况。此时的雅利安人仍然是游牧部落。但是随着时间的推移,随着生产力的发展,商业活动已逐渐增多。雅利安人本来是反对做生意、不会做生意的,现在有的也学会了做生意,已经有了雅利安商人。

3.5.5 生产技术的进步

在雅利安人东进的过程中,生产技术有了长足的进步。支配印度河流域的是青铜文化。在那些古城中没有发掘出任何铁制的东西。在古代印度,铁的出现原来定为公元前 800 年左右。高善必定为公元前第 1 千纪初。[149]但是根据最新的碳测,公元前 1100 年铁已经出现了,比原定的时期早 300 年。[150]同时,犁也出现了,这当然大大地促进了农业的生产。此时人口激增,游牧远远不能满足人民的生活需要。农业的兴起正好能弥补这个缺陷,它还反过来促进了人口的增长。与此同时,手工业也有了新的发展。陶师、织工、木工和其他工匠,在《梨俱吠陀》时期已具雏形,现在大大地发展了。他们给商业活动提供了商品。所有这一切都要依靠农民生产的剩余粮食;没有剩余粮食,手工业和商业的活动都是不可能的。

3.5.6 社会结构

在另一方面,雅利安人东进的过程,也是一个由部落向有组织的社会过渡的过程;借用印度历史学家 Romila Thapar 的话,[151]是

一个由英雄时代进至国王和商人时代的过程。印度河流域雅利安人的文化中心逐渐向东方转移,终于转移到了中印度俱卢国(Kurukṣetra)。在转移的过程中,雅利安人尽可能地同化在路上遇到的非雅利安人。这种同化活动并不是从现在才开始的。根据高善必的看法,它在《梨俱吠陀》时期已经开始了。他举的例子是Divodāsa,这是一个著名的雅利安王;但是他的名字却包含着Dāsa这个字,Dāsa我们上面已经讲过,是印度河流域一个非雅利安部落的名字,很可能他就出身于这个部落。[152]在同化非雅利安人的同时,雅利安部落从内部分化瓦解,社会结构变得更复杂起来。同土著部落不断的战斗促成了一些王国的建立,促成了一些城市的兴建。Romila Thapar称此时期为"第二次城市化"(second urbanization),[153]第一次是古代印度河的城市。城市中商业和手工业的行会组织起来了。从部落演变为行会,从行会又演变为种姓的过程正在发展中。

在这个时期,在社会结构中最重要的、影响最深远的现象就是种姓制度的形成。我在下面就专门谈一谈这个问题。

种姓问题是印度古代史以及以后各时代历史上的一个重要问题。讨论这个问题的书籍和文章真能汗牛充栋;但至今仍然是异说纷纭,莫衷一是。这些我都不详细讨论。我只想着重讲一讲与我们正在探讨的商人有关的一个种姓,这就是吠舍。有时候也顺便讲到首陀罗。其余的种姓我不去一一讨论了。

一讲到种姓起源,有人就会引用古代伊朗的经典Yasna 19.17,这里讲到四个阶级:僧侣、车夫、耕种者、工匠。但这与种姓毫无关联,其间没有高低之分,都同样地受到尊重。[154]这里面也看不出,哪一个阶级完全与吠舍相当。在《梨俱吠陀》中,吠舍只出现过一次,10.90.12《原人歌》有这样一颂:

他(指原人)的嘴变成了婆罗门,
他的两臂变成了罗阇尼雅(rājanya),
他的双腿变成了吠舍,
首陀罗出于他的脚下。

第10卷最晚出是大家公认的。根本不能认为,种姓制度在《梨俱吠陀》时期已经确立起来。这里的吠舍指的主要是从事畜牧的劳动者,他们间或也从事农业生产;吠舍同商人还沾不上边。到了《阿闼婆吠陀》时期,吠舍和新形成的种姓首陀罗之间的职业差距,变得很小很小了:他们都从事农业、畜牧业和手工业。吠舍为了保持地位巩固往往利用宗教仪式,他们毕竟是再生族,与一生族的首陀罗还有所不同。吠陀时期以后,出现了三种新的情况:一、货币的使用;二、城镇的兴起;三、商业和手工业行会的组织。这三种新情况都与商人有关,同时又促进了商业的发展。结果形成了一个新的有钱的阶级。国家的税收也对商人有利:农产品的税率是六分之一、八分之一、十分之一,而商品只是二十分之一。在吠陀时期,因为技术和手工业比耕种需要更多的技艺,工匠从而获得重要的地位。吠陀以后,新兴的土地所有者和富商出现了,工匠就让位于他们。此时吠舍中有能力有财富的成员鄙视农业而成为商人。其中较穷的人仍然从事农业、畜牧业和手工业。[155]从这里可以看出吠舍发展的一条直线:牧→农→商。也可以看出从劳力者向劳心者发展的过程。

为了把印度历史上吠舍商人地位的变迁弄出一个清晰的条理来,我在这里还必须谈一谈我们这一章时间下限以后的一些情况,我指的是公元前6世纪、前5世纪以后的情况。这时候佛教已经兴起,佛教与商人的关系是十分密切的,佛典对于商人有明显的偏爱。释迦牟尼(或者他的继承人)说法时也因材施教,有的放矢,针

对商人爱发财的心理,动之以发财致富之道,导之以信佛得福之理。最著名的例子还是我在上面 1.2.1—1.2.9 谈到的给孤独长者。《增壹阿含经》卷四十九,释迦牟尼对他(他在这里的译名是阿那邠祁长者)讲的就是这样一番道理。[156]与佛教同时兴起的耆那教也有类似的情况。这个教门反对信徒从事农业生产。结果信徒大多成了商人。此风沿袭达 2000 多年之久,直至今日,耆那教徒中多有大商人、亿万富翁。从地理上来看,佛教和耆那教都兴起于印度偏东地区,这里距离婆罗门教的大本营旁遮普比较远,是鞭长莫及的地方,思想比较激进,可以说是保守的婆罗门教思想的对立面。东西两方成了思想的两极,东方进步,西方保守。这种情况长期影响了印度思想的发展。一直到公元前 4 世纪,马其顿的亚历山大侵入印度的时候,西方旁遮普一带仍然保守。Strabo 记载说(15.1.66):

> 还有,在别的部落中,土地共同耕种,打了粮食,每个人拿走自己全年吃的那一份。剩下的产品都烧掉。[157]

这说明,他们还不知道,用剩余的粮食来做买卖,或者以物易物。西方仍然是保守的。

在婆罗门的传承(Smṛti,法经自公元前 6 世纪起至 3 世纪止陆续出现,紧接着出现的就是传承)中,商人和农、工都受到鄙视。[158]最著名的《摩奴法论》原名《摩奴传承》(Manusmṛti),其中多有鄙视、歧视吠舍商人的地方,这是众所周知的。Kauṭalya 的《政事论》(Arthaśāstra),虽然可能产生于东方,但代表的是婆罗门正统观点,所以也歧视商人。商业虽然这样遭受到婆罗门种姓在理论上和实践上的敌视,但是当时的环境,其中包括 16 国的兴起,以及语言的统一、传统的统一、国家的统一等等,都大大有利于商业的发

展。摩揭陀国的国王，比如瓶沙王（Bimbisara，亦译影坚王）等等本人就是商人。连孔雀王朝鼎鼎大名的阿育王也与商业有千丝万缕的关系，他岳父是商人，他自己也从事贸易活动。高善必说："正如我们就要看到的那样，摩揭陀国王们中止或者取消了古老的商业阶级的特权，加以新的国家限制。"[159]他又说："在国家直接控制下，第一批大村落兴盛起来，国家同私人企业，特别是商人，进行了一场殊死战。因此，印度的商人阶级看上去沉默下来，一直到了20世纪。"[160]话虽然这样说，印度商人在几千年的历史上命运有沉有浮，有升有降，并不完全一样。笈多时期，商业成为首陀罗的正规职业之一。[161]7世纪义净在印度的时候，商人地位很高。义净在《南海寄归内法传》的夹注中写道："西国时俗，皆以商人为贵，不重农夫，由其耕垦，多伤物命；又养蚕屠杀，深是苦因。"[162]这说明，ahiṃsā的信仰当时支配着社会，因而产生了重商贱农的思想。比义净早几十年到印度去的玄奘在《大唐西域记》卷二明确指出："三曰吠奢（按即吠舍——羡林），商贾也，贸迁有无，逐利远近。"可见此时的商人都属于吠舍种姓。我在这里顺便补充几句。在佛经中有几个地方明确说吠舍是农民。比如《白衣金幢二婆罗门缘起经》卷下："彼时众中，又一类人，广布田种，施作农事，养活其命。以彼营作田种事故，名为毗舍。"[163]《中阿含经》卷三十九："是各各诸方而作田业，谓之鞞舍。"[164]《梵志頞波罗延问种尊经》："若有婆罗门、刹利、田家、工师是四种。"[165]在这里，按顺序来看，田家是吠舍，工师是首陀罗。说吠舍是农民，只是一个过渡的现象。这一点我们上面已经谈过，这里不再细谈了。

我在上面简略地回顾了一下吠舍这一个种姓在印度社会发展史上升降沉浮的情况。他们最初是牧民，后来成为农人，最后又成了商人，大体的情况就是这样。即以商人吠舍而论，他们也有一部升沉变化的历史，发展的进程并不是一条直线。社会演变大都如

此,不足为怪。至于四姓的排列顺序问题,种姓制度的理论与实践的矛盾问题,我在《〈罗摩衍那〉初探》中已经有所论列,这里也不细谈了。

(六)印度古代的商路

3.6.1 下面谈印度古代商人阶级的发展和印度古代的商路。

公元前6世纪、前5世纪,也就是东迁的雅利安人抵达恒河盆地并在那里定居以后,在印度全部历史上,是一个大变动的时期。在某一些方面,有点像中国的春秋战国时期。此时历史的重心已经自旁遮普移至恒河流域。这一点,不管是唯心主义历史学家,还是唯物主义的历史学家,大家是都一致同意的。雅利安人已经逐渐同本地人混了种,连婆罗门种姓中都出现了非雅利安成分。《梨俱吠陀》时期的那种阶级矛盾改换了内容和形式。在这里产生了一种新类型的国家(a new type of state,借用高善必的说法),产生了一类新人,他们从事商业、商品生产或者生产剩余的粮食,产生了新的生产关系。随着商品流通的增长,随着货币应用范围的日益扩大,商业已经不再被认为是恶魔的事业。商人阶级蓬蓬勃勃地发展起来,他们在社会中所占的地位日趋重要。一种新的阶级随之而产生了。刹帝利同婆罗门的长期的矛盾与斗争,此时达到了一个新阶段。刹帝利终于占了上风。刹帝利征服者和吠舍商人都要求突破部落的藩篱;不突破这藩篱,他们就不能发展。刹帝利国王(还有一些不属于刹帝利种姓的国王)摆脱掉了部落的限制。商人也需要同部落外的人士来往,不然就无法做生意。国王与商人联合起来同婆罗门斗争,同婆罗门所代表的保守思想斗争。国王中间有的人本人就是商人,比如摩揭陀国王就做粮食和金属生意。《政事论》中也强调国家要从事商业活动。与此同时,正规的军队(senā)出现了。国王依靠军队来维护自己的权威,来保卫商路畅

通。瓶沙王有一个绰号叫做"有军队的人"(Seniya)。正规军队的建立可能就是从他开始的。军队就其性质来说,也需要摆脱部落的束缚。没有税收,不能养兵;可见此时国家税收也已增加。商人和国王都住在城里,吃城外农村中农民生产的剩余粮食,他们共同构成"城里的人"(paura)。住在城里的商人阶级的头子,被称做śreṣṭhin(梵文),seṭṭhin(巴利文),意思是"优秀的人",掌握金融大权,在城里是极其重要的人物,连最独裁的国王对他们也都另眼相待。还有一个名称 gṛhapati(梵文),gahapati(巴利文),意思是"家主"、"居士",主要也是商人。此时计算财富的标准也改变了,不再用牲畜的头数,而用金钱的数目或占有田地的大小(以多少张犁来计算)。总之,商人是城中要人,能自由出入宫廷,结交官府。城市之所以能繁荣兴盛,都与商人以及他们的行会有关。没有商人,城市不能建立,更不能兴盛。

在城外广大农村地区,则以耕种为主。农民把剩余的粮食运往城内,供宫廷、官僚、商人和士兵食用。粮食也成了商品。而在同时,在印度西北部,比如说呾叉始罗地区,直到亚历山大入侵时,还仍以畜牧为主。亚历山大打了胜仗,俘获很多士兵和物资,其中就有兽群。希腊人的著作中没有关于农业的记述。这明确说明,当东方恒河、阎牟那河流域已经走上以农为主的发展道路的时候,雅利安人原住地区西北印度仍以畜牧为主。

3.6.2 我现在想选出几个字来,从字源学的角度上加以解释,以说明印度东部商人的起源。

在梵文中,商人这个字有很多说法,上面已经谈过几个。现在再举出三个新字来谈一谈,这就是 vaideha 或 vaidehika、māgadha 和 negama。vaideha,来源于 Videha(毗提诃),而 Videha 是公元前 7 世纪、前 6 世纪印度东部跋祇联盟重要共和国之一。把这个字第一个音节中的单纯元音 i 变成 vṛddhi ai,意思就是"毗提诃人"。而

《政事论》中说 vaideha 意思是商人。māgadha,来源于 Magadha,而 Magadha(摩揭陀)是同时代的东方重要国家。把 Magadha 经过同样的过程改变为 māgadha,《摩奴法论》X,47 说是商人,照字面讲是“摩揭陀人”。怎么样来解释这个现象呢?《摩奴法论》X,11 说:吠舍男人与刹帝利或婆罗门女人结合生 māgadha 和 vaideha。同书 X,17 又说:吠舍男人与高于自己种姓的女人(刹帝利或婆罗门女人)结合生 māgadha 和 vaideha。这说明,māgadha 和 vaideha 都是混合种姓,都不是雅利安人。这些非雅利安的摩揭陀人和毗提诃人从事贸易活动,成了商人,不是偶然的,而是有其历史根源和种族根源。这个道理,我相信,我在上面已经阐述得很明确很详尽了。恐怕一直到了雅利安人东迁恒河盆地以后,此风依然未改,雅利安人,至少是一部分雅利安人,仍然对做生意有抵触。而本地土著同印度河流域的土著一样,因为自己不从事游牧活动,对于当商人无所抵触,于是商业就被他们所垄断了。我在这里举一个中国眼前的例子。新疆个别的过去从事游牧的少数民族一直到今天还不大会做生意,有的刚刚开始学习这一行。拿这个现象来解释印度古代的情况,有些难以理解的问题可以迎刃而解。我前面提到的《摩奴法论》是代表正统的婆罗门观点的,它敌视、鄙视商人,对婆罗门规定,不许他们从事商业活动,只有在艰难困苦万不得已时,才允许他们干这一行。这同对东方土著民族的态度,形成了鲜明的对照。

最后我还想解释一个字:negama,也有“商人”的意思。这个字来源于 nigama(梵文巴利文同)。nigama 意思是“小城镇”。把第一个音节中的简单元音改换成 vṛddhi ai,意思就变成了“住在城镇里的人”。Monier Williams 的 A Dictionary, English and Sanskrit, London 1851,在 merchant(商人)这个下面列举的梵文字中也有 naigama 这个字。巴利文字典中 negama 没有注明有“商人”的意思,我估计这是一个遗漏。为什么这个字有“商人”的意思呢?很明显,就因为

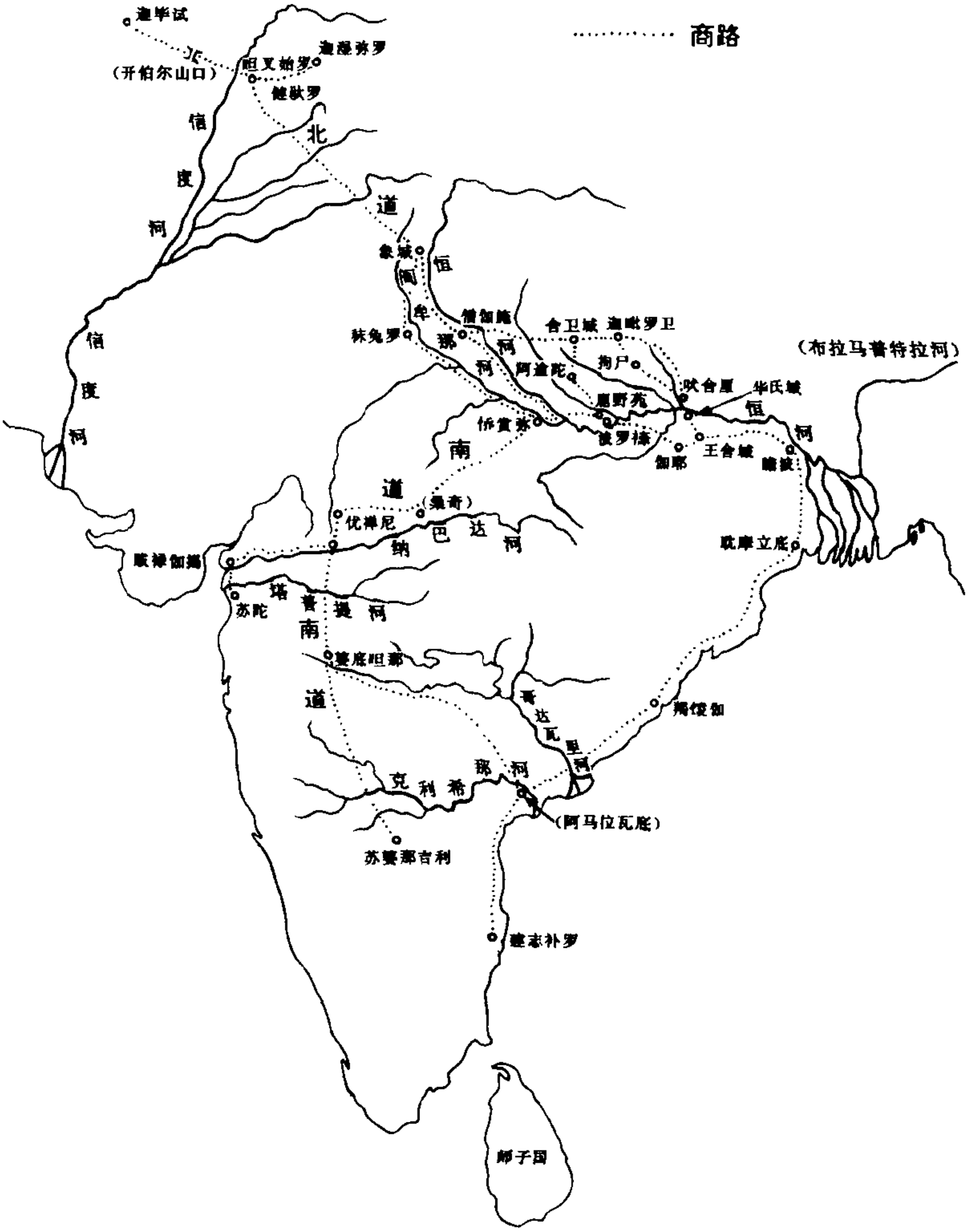
商人住在城中。此外再没有别的联系。

3.6.3 现在谈印度古代的商路。[166]

10多年前,我开始在读佛经时注意研究释迦牟尼走的道路。佛祖成道以后,经过一番考虑,决心留在人间宣扬自己的福音。于是他四出奔波,跋山涉水。有人对他每年夏坐[167]的地方做了一个统计,证明他经常改换地方,并不永远停留在一处。我认为,他游行走过什么道路,对研究他的活动范围和活动规律,会有很多启发,对研究佛教的传播也有用处。因此,根据佛典中讲到他游行经过的地方,我写了一些笔记,画过几张草图。现在,我在这里结合印度古代的商路,研究释迦牟尼游行的道路 。看看他走的道路同商路的关系如何,从而也从这一方面探讨商人与佛教的关系。我不可能,也没有必要,把他一生所走过的道路统统加以研究。我只选出了两个典型:一个是他出家学道时所走过的道路,一个是他涅槃前游行时所走过的道路。另外附上了婆罗门波婆梨(Bāvari)的弟子们走过的道路,因为这一条道路牵涉到南方的商路,是非常重要的。现在我就根据上面这个考虑,先提供一张印度古代商路图,再按照三个典型提供三张示意图;最后根据地图中提供的问题,加以必要的解释。有了地图,商人与和尚在行路方面的关系一目了然。至于波婆梨弟子的问题,下面4.4.1中我还要谈到,这里暂且不谈。

先对下面这四张地图做一点解释。第一张图是根据一般历史书描绘下来的,用不着什么解释。第二张《释迦牟尼出家——成道游行路线图》,根据的是释迦牟尼的传记,其中以《佛本行集经》为主。仅仅依靠这一部佛经是远远不够的,因为它讲的并不十分具体、清楚。因此必须参考其他佛经。根据《佛本行集经》,释迦牟尼离开家乡迦毗罗卫城(Kapilavastu),向南方逃遁。从出家、成道,一直到转法轮,他所走的道路大方向是没有问题的。中间经过的地

释迦牟尼时代的商路



商路
迦毕试
(开伯尔山口)
呾叉始罗
迦湿弥罗
健驮罗
信度河
北道
象城
阎牟那河
恒河
僧伽施
舍卫城
迦毗罗卫
秣兔罗
阿逾陀
拘尸
吠舍厘
华氏城
(布拉马普特拉河)
鹿野苑
憍赏弥
伽耶
王舍城
瞻波
南道
(桑奇)
优禅尼
纳巴达河
耽摩立底
苏陀
塔普提河
哥达瓦里河
克利希那河
(阿马拉瓦底)
苏婆那吉利
建志补罗
师子国

释迦牟尼出家——成道游行路线图

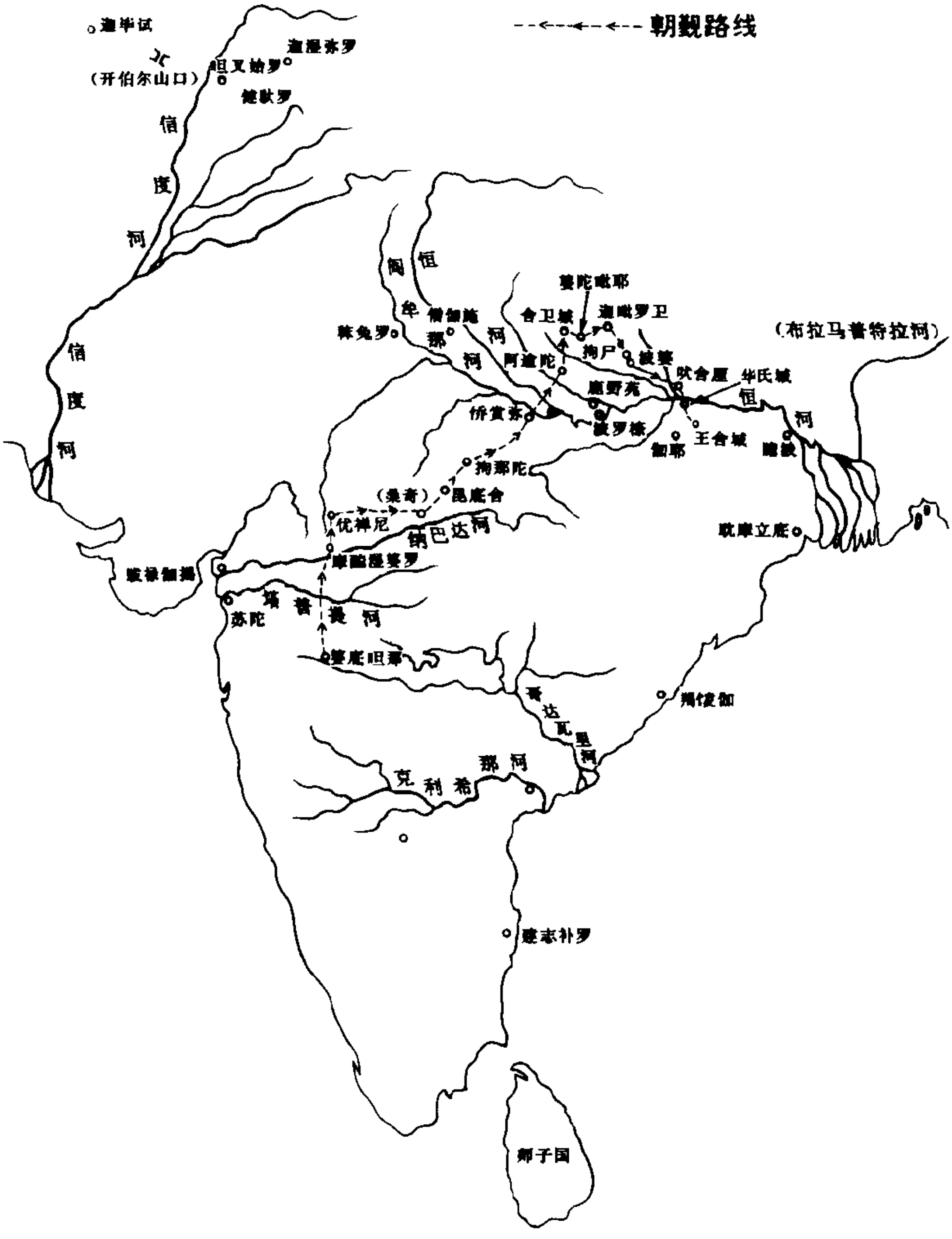


------释迦牟尼游行路线

释迦牟尼涅槃前游行路线图(据《长阿含经》卷一《游行经》)



波婆梨弟子朝觐释迦牟尼路线图



方大城市也是清楚的。可是有一些小地方,有一些叫做什么聚落的村庄,却十分模糊。释迦牟尼离开迦毗罗卫(大3,731c),来到弥尼迦聚落(大3,733c),又到跋伽婆仙人(Bhārgava)住处(大3,745c),又到毗耶离城(大3,745a,751c),经阿罗逻居处,渡恒河,来到优陀罗罗摩居处(大3,757b),辞优陀罗罗摩处,来到般荼婆山(大3,758a),最后到王舍城(大3,758b)。他从王舍城来到伽耶,成道后,到了波罗奈鹿野苑,初转法轮。第三张《释迦牟尼涅槃前游行路线图》,根据的是《长阿含经》卷一(二)《游行经》,也参考其他几种《涅槃经》。释迦牟尼离开罗阅城(王舍城,大1,11a),他游行的路线是竹园(12a)→巴陵弗城(12a,即华氏城)→渡恒河(12c)→拘利村(13a)→那陀村(13a)→毗舍离国(13b,即吠舍厘)→竹林丛(14c)→遮婆罗塔(15b)→香塔(16c)→菴婆罗村→瞻婆村→揵荼村(17b)→负弥城(17b)→波婆城(18a)→拘夷那竭城(19a,即拘尸城,拘夷城),释迦牟尼在此涅槃。[168]看样子他是自知病将不起想赶回老家的。第四张图根据的是 Sutta Nipāta。

这四张示意图本身已经非常清楚。只要把第二张、第三张和第四张同第一张对比一下,就可以看出,释迦牟尼出家、成道前后由北向南所走的道路,在涅槃前由南向北所走的道路,以及波婆梨弟子们由南向北所走的道路,基本上都是当时的商路。一些小的村庄可能离开大路,估计也不会太远。不这样也是不可能的。商路是多少千年以来商人们用双脚踏出来的。最初有一个摸索的过程,也可能走一些弯路。后来走得次数多了,时间长了,才找出一条最好走、最安全、最短的道路。这样就形成了古代的所谓商路。除非是笨伯,决不会丢开现成的路不走而独辟蹊径。世界各国莫不如此。释迦牟尼和他的弟子们不是商人;但是既然要出门远行,也必然选择最易走的路,而商路正是这样的路。因此,释迦牟尼本人和他身后的和尚们就在路上同商人结成了伙伴,互相帮助,利害

与共;遇到盗贼,共同防御;遇到关卡,合谋偷渡。这样一来,商人与和尚更增加了感情。

(七)《罗摩衍那》中的商人

3.7.1 现在我想谈一谈《罗摩衍那》中的商业活动和商人。印度古代两部大史诗内容丰富,包罗万象,把印度古代社会绘制成了一幅色彩绚丽的画卷。两部史诗有共性,也有特性。《摩诃婆罗多》产生于印度西部,这里是婆罗门保守思想的据点。这情况必然反映在这一部大史诗中。而《罗摩衍那》则产生于印度偏东地区,这里思想进步而活跃,许多反婆罗门保守思想的哲学和宗教派别都源于此地,佛教和耆那教是其中最著名的。基于这种情况,这两部史诗都对商业和商人的态度也必然有所不同。《摩诃婆罗多》我们在这里暂且不谈,我只谈一下《罗摩衍那》的情况。

在《罗摩衍那》中,商人占有相当重要的地位。在这里,贸易活动是一种经常的活动,城市是活动的中心。在本书里面,同商业有联系的一些名词和术语都可以找得到,比如:vikraya(贩卖)、mūlya(价格)、paṇya(商品)、paṇyaphala(利润)、nānāpanya(各种商品)等等都是。详细情况请参阅 Ananda Guruge, The Society of the Ramayana, Maharagama, Ceylon 1960 中有关的章节,这里不再细谈。

我现在从《罗摩衍那》中选出一些颂来说明商人在当时印度东方的处境:

1.1.79 [169]这一颂讲到四个种姓读了《罗摩衍那》,都会得到好处。四姓的名称和顺序是婆罗门、刹帝利、商人、首陀罗。按照传统的说法,第三位是吠舍,在这里却是商人。可见此时的商人就等于吠舍,这同玄奘《大唐西域记》里的说法完全一样。至于吠舍这名称为何竟不出现,这在巴利文佛典和汉译佛经中是司空见惯的事。在佛典以后的梵文古典文学著作中,也有这个现象,比如在

Dandin 的著作中讲到四姓时就没有吠舍。[170]请参阅上面 3.5.6。

2.1.35 十车王想给罗摩灌顶,邀请的参加典礼的人中间有"各式各样的城镇居民"。这里虽然没有明确点明商人,但是商人必然包括在里面。

2.6.12

> 在商人们的铺子里,
> 那里充盈着各种货物。

可见阿逾陀城里商业兴隆的情况。

2.13.2 商人同大臣们和将军们一起来参加罗摩的灌顶典礼,可见商队首领地位之高,他们可以出入宫廷。商队头领算是朝廷官员。

2.77.11 婆罗多到森林中去迎接罗摩回城,同他一起来的有各种各样的人,其中有"受尊敬的城里的商人"。

2.94.35 罗摩在森林中询问婆罗多城里面的情况,他提到婆罗门、刹帝利和吠舍是否都各安其业,没有提到首陀罗。

7.56.3 设睹卢祇那出征时带着货物、商人和优伶。商人可能是随军的同士兵做生意的,也可能是同所到之处的居民做买卖的。

7.65.7 四个种姓完整地提出。

7.66.17 四个种姓也完整地提了出来。之所以这样完整,可能是由于第七篇晚出之故。

3.7.2 从上面简略地介绍中可以看出,商人在《罗摩衍那》中地位是重要的。他们能够同帝师婆罗门、大臣和将军等一起出席宫中的重要典礼,这在当时印度东部是不足怪的。在保守的西部,情况将是另外一种样子。在古和阗文《罗摩衍那》中讲到十车王和

儿子与大臣和商人共同统治国家(见 Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. X, Part 1 and 3, pp. 1939, 2801)。在这里,商人的地位更突出。

四 商人与佛教关系密切的原因

4.1.1 上面我用了相当长的篇幅从不同的方面论证了印度古代商人与佛教之间的密切关系,也讲到了印度古代商人的起源问题、印度商人阶级的形成以及形成的特点。现在,我觉得是回答我在本文开始时提出来的问题的时候了:释迦牟尼本人以及他的弟子和再传弟子为什么都同商人有那么密切的关系?其中原因千头万绪,异常复杂。我只能尽上我的力量从以下几个方面来加以论证:(1)经济关系;(2)来源关系;(3)意识形态;(4)共同的历史使命。这些因素发挥的作用,也不能完全一样;其中必然有主有从,有轻有重。我将在论证过程中加以说明。我在这里遵循的原则是马克思的两句话:“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。”(《论犹太人的问题》,《马克思恩格斯全集》第一卷,第 425 页)我认为,这是最正确的原则。

(一)经济关系

a. 商人是施主

4.1.2 要讲商人与佛教的关系,首先要讲经济关系。因为,同世界上其他宗教徒一样,佛教徒也不从事物质生活资料的生产活动,他们在经济上必须依靠信徒,才能维持生活。在这里,关键问题是什么样的信徒,哪一个阶级的信徒?在依靠什么信徒这一点上,世界宗教不尽相同。有的宗教依靠平民老百姓,有的依靠国王、皇亲、贵族,而佛教则是依靠商人,这是它同其他宗教不同的地

方,也是值得我们深思的地方。

在佛教典籍中,向僧伽布施的人有一个专门的称呼,梵文和巴利文都是 dānapati,意译施主,音译陀那钵底、旦那、檀那、檀越等,还有一个意音混合的译名:檀主,檀是 dāna 的音译,主是 pati 的意译。不管他们在社会上是什么职业,属于什么阶级,佛徒统呼之曰施主。向僧伽布施的人当然不限于商人,其他阶级或阶层的人物也出钱出物,布施僧伽。但是从我搜集到的资料来看,积极在经济上支持佛教的人主要是商人。有的国王也支持佛教,但是从数量上来看远远比不上商人。

商人们积极出钱出物,供应僧伽。结果是,佛徒得到衣食之资,商人得到精神上的慰藉,甚至物质上的好处,皆大欢喜,各得其所。我在上面第二节中举了大量的例子,来说明商人向佛徒布施的情况。比如 2.1.3,长者烹制了美食,请比丘来吃;2.1.5,估客让自己的老婆给比丘作衣裳;2.1.7,估客供给尼姑食物;2.1.9,比丘把估客们外出经商路上食用的食品吃光;2.1.10,优婆塞设饮食,招请同名的比丘来吃。除了供给佛徒饮食、衣服之外,商人还向他们布施许多别的东西,其中包括蒜(2.4.5)、葡萄(2.4.7)、酥(2.4.8)、垫子(2.4.9)、毛毯(2.4.12)等等。总之,和尚所需的一切食用之物,商人无不布施。没有这些布施,和尚是连一天也活不下去的。

b.二者都以城市为据点

4.1.3　在古代,商人一般都居住在城市中,吃城外农村中农民生产的剩余粮食,他们有时也把农村的粮食当做商品拿来做生意,有一些农产品也是他们买卖的对象。在一些国家的历史上,城市的兴起同商人有密不可分的联系。郭沫若主编的《中国史稿》中说:"大都市是工商业者集中的地方,也是贵族、官僚和大地主聚居的地方。"[171]这是古代各国共有的现象。我在上面 3.6.2 中分析

了一个字:negama,意思是“住在城镇里的人”,同时也有“商人”的意思,可见商人与住在城镇里的人是二位一体。这里还要补充一句:商人是住在城镇里的人;但是住在城镇里的人并不都是商人。商人住在城镇里,除了做买卖以外,还有一些别的活动。国王要找商人备咨询,商界也需要在朝廷上有自己的人,必要时可以通风报信。因此商界的头子seṭṭhi每日要三进王宫。[172]朝廷每有大典,被邀请参加的人中就有商人。我在上面3.7.1讲《罗摩衍那》时已经讲到这情况,请参阅。

商人是这个样子。佛教徒怎样呢?按理说,和尚们不一定非住在城市中不行。我们甚而可以说,如果真想修身养性,澄心寡欲,还是以住在城外为佳。中国古诗中有一句话:“天下名山僧占多”,透露的就是这个道理。但是,根据我自己多年来读佛经的印象,印度佛教是在城市中成长起来的一个宗教,和尚都住在城市里,同商人住在一起。我在上面2.2.1—2.2.35里举了大量商人同和尚结伴旅行的例子,其中很多讲的都是商人同和尚结伴从一个城市到另一个城市去旅行的故事。他们共同合谋偷税漏税也都发生在城关附近。我读佛经,特别是汉文和巴利文的佛本生经,还得到一个印象,这就是,里面讲的几乎都是城市里的事,很少讲到农村。我多少年来在脑筋里就有一个问号:为什么马克思、恩格斯常常提到的农村公社在佛经里面几乎看不到任何影子呢?我自己对于这个问题的回答是:佛教是以城市为大本营的,对乡村情况不了解,没兴趣。后来当然也到乡村去传教;但是在最初他们传教的对象只是住在城市里的商人。佛祖释迦牟尼的活动场所就是大城市。根据佛典的记载,他每年夏坐的地方都是城市,夏坐和平时停留的地方,所谓什么精舍之类,也都在大城市中,有的就是大商人赠送给他的。他同当时的国王也有深厚的交情,[173]同大商人一样,也是出入宫廷,结交官府。总之,有这样一个在大城市中共同

居住的背景,商人与佛徒关系密切就又增加了一个条件。在经济上,佛徒有求于商人;在政治上双方互相依靠。于是密切的关系就更加密切起来了。

c.共同合谋偷税漏税

4.1.4 我在上面2.3.1—2.3.17中列举了一些商人同和尚狼狈为奸、走私漏税的事例。在2.7.6中对此事作了一些分析。如果佛经的律部不记载这些事例的话,凭空想是谁也想不出来的。一个看破红尘出家修行的僧尼竟然同商人勾结起来干这些非法的勾当,可见当时僧尼已经堕落到何等地步。在漏税偷越海关的活动中,绝大部分没有说明是什么商品,只说是“物”。这个“物”可能包括很多东西,我们现在已经无法确定。见2.3.2;2.3.3;2.3.4;2.3.6;2.3.7;2.3.8;2.3.11;2.3.12;2.3.13;2.3.14;2.3.16;2.3.17等等。有一个地方讲到綖:2.3.5。另一个地方讲到白叠:2.3.9。有两个地方讲到珍珠:2.3.1;2.3.15。我看,什么商品漏税,这无关重要;问题的关键在于漏税这个活动。至于究竟是和尚可以免税,从而商人沾了和尚的光,还是商人可以免税,从而和尚沾了商人的光,这也无关大局。重要的是双方合谋,蒙混过关。这说明了商人同和尚在这方面亲密无间的关系。在上面2.2.1—2.2.35中,我列举了大量双方结伴旅行的事例,结伴的原因当然也是多种多样的,共同合谋偷漏关税,肯定是其中之一。

d.和尚不许捉金银

4.1.5 释迦牟尼(姑且假定是他吧!)规定,僧尼不许捉金银,不许做买卖。我在上面从佛典律中举出了一些律条。2.5.1:贩卖求利,尼萨耆波逸提;与白衣(俗人)交易,突吉罗;捉金银,尼萨耆波逸提;2.5.3和2.5.7:自手取金银,尼萨耆波逸提;2.5.6:沙门释子不应畜金银;2.5.10:为利而买,买了不卖,突吉罗;卖了不买,突吉罗;买了又卖,尼萨耆波逸提。最后这一个律条疑有错简,但

内容还是清楚的。突吉罗和尼萨耆波逸提,表示犯错误的程度和应得的处分。突吉罗,梵文是 duṣkṛta,巴利文是 dukkaṭa:"突吉罗"这三个字显然是从一种与巴利文近似的俗语译过来的,《翻译名义大集》9225,译为"作罪,小过",是过失中最轻微的。尼萨耆波逸提,梵文是 naiḥsargika-pāyattika,巴利文是 nissaggiya-pācittiya,《翻译名义大集》8360,译为"令堕",显然认为 pāyittika(pācittiya)这个字是从字根√pat 来的。这种过失共有 30 种,《翻译名义大集》称之为"三十作弃堕",是比突吉罗严重的过失。在这 30 种中,《翻译名义大集》8403:"触金银",梵文 jātarūparajata-sparśanam,算是一种。根据这两个名词来解释 2.5.10,可以看出,为谋利买了不卖或者卖了不买,都只能算是轻微的过失:突吉罗;但是买了又卖,有了买卖两方面的行动,罪过就严重了:尼萨耆波逸提。换句话说,要有赎罪的行动。总起来,我们可以说,僧尼亲自用手拿金子和银子,算是一种不大不小的罪过。

为什么禁止和尚和尼姑拿金银呢?我想,原因并不复杂,无非是想让他们丢掉对尘世的依恋。在这一方面,佛典律中有许多规定,规定僧尼不许有私有财产,规定他们只能占有最少量的生活和宗教行持的必需品:身上穿的袈裟、手里拿的乞食用的钵、脚上穿的鞋、剃头用的剃刀、为了防止饮水时把虫子(生物)喝到肚子里去而用来漉水的漏子等等,超过这一些是绝对不允许的。金银自古以来就是财富的象征,僧尼不但不允许占有,连拿一拿、摸一摸也算是罪过。这就是僧尼不许捉金银这一条戒律产生的根源。佛教在督促僧尼抛弃俗物,潜心静修,誓期涅槃,跳出轮回方面,防微杜渐,煞费苦心。《后汉书》卷六十下记载襄楷于延熹九年(公元 166 年)上书桓帝说:"浮屠不三宿桑下,不欲久,生恩爱,精之至也。"连在一个地方睡上三宿都不行,生怕他们产生了恋恋难舍之心,金子和银子如何敢让他们捉拿触摸呢?

(二)来源关系

e.二者在思想上同源

4.2.1 我在这里首先要对“来源”二字加以解释。我说“同源”,并不是说商人与佛教徒二者同出于一个地区,或者同出于一个时代,或者同出于一个宗派;也不是说二者同出于任何别的东西。我只是想说,他们之间在思想中,在感情上有某种微妙的、外面难以看得出来的联系。不承认有这种联系,只是从经济关系方面来解释他们之间的关系,有很多现象是难以解释得通的。斯大林在讲到形成一个民族的四个条件时,其中一个条件就是共同的心理状态。我看,商人与佛教徒之间确实有一些共同的心理状态。

我在上面已经详尽地论证了古代印度商人源于印度河流域的情况。他们原先不是雅利安人。随着社会的发展,在雅利安人中后来也出现了商人。但是保守的婆罗门和受婆罗门影响严重的人,始终认为商人“非我族类”,贬低抑压,无所不用其极。按照 D. D. Kosambi 的说法(参阅上面 3.5.7),印度商人阶级在历史上一直受了几千年压抑,到了 20 世纪才抬起头来。这可能与婆罗门的偏见有关。

新兴的佛教的教徒,在人种方面与印度河流域的人没有关联,在语言和风习方面也没有任何共同之处。但是原出于印度河流域原始居民的印度商人,同后来出现于恒河流域的佛教徒,在思想上,在感情上,确实有某些联系。他们都是受婆罗门歧视的,他们都是非正统的异端,他们对于婆罗门都有对抗情绪。“同声相应,同气相求”,在思想上和感情上,起一些共鸣,这是完全可以理解的。根据对婆罗谜字母铭文的统计,商人对婆罗门仍然施舍;但是对佛教的布施远远超过婆罗门。这一个事实同我上面的看法是符合的。

也许会有人认为,我这些想法都只能是主观臆断。我不否认其中有某些臆断的成分,但是,如果不这样"臆断",有些现象就无论如何也解释不了。比如,上面2.2.7;2.2.8;2.2.9讲到和尚与商人同行,在大便、小便、纵气(放屁)等方面都要照顾商人,这些行动只能在下风进行,不能在上风,免得熏着商人。这样精心的照顾,这样细腻的感情,连想象力丰富的小说家也难以想到和感到,而印度的和尚却非做到不行,其中消息不是十分耐人寻味吗?2.2.18讲到估客关心比丘的安全。2.2.11讲到佛教对商人的无限信任:比丘尼外出必有商人为伴。所有这一切都说明,商人与佛教简直如水乳交融。不从他们的灵魂深处,不从思想上和感情上去探索原因,原因是无法发觉的。

(三)意识形态

f. ahiṃsā

4.3.1 ahiṃsā,来源于字根√han,"杀戮","打击",加上前缀a-,"不","非",形成一个名词,意思是"不杀生","非暴力"等等。

这个伦理概念,或伦理价值标准,不是佛教和耆那教的发明创造,虽然在一般人的思想中总是把这个概念同这两个宗教联系在一起。这个概念,在印度哲学宗教史上,由来已久。在奥义书中,比如说Chāndogya-upnaiṣad中,已有萌芽;虽然还没有形成这个专名词,但思想内涵是非常清楚的。在大史诗《摩诃婆罗多》中,虽然这部书的基调仍然重视畜牧,重视祭祀,书中的国王几乎没有一个对农业发生兴趣的,但是ahiṃsā paramo dharmaḥ(不杀生或非暴力是至高无上的达磨——法)却在几个地方都可以找到。[174]在法论(Dharmaśāstra)和古事记(Purāṇa)中,一方面允许杀生食肉,杀生祭祀,另一方面又强调ahiṃsā。《摩奴法论》X.63就讲到不杀生,可是这一部法论的基本态度是并不反对祭祀的。所有这一切都是显

而易见的矛盾。Chāndogya-upaniṣad 规定,除了在 tirtha(朝拜圣地)以外,不许伤害任何生灵。这是否意味着在朝拜圣地允许杀生祭祀而在别的地方则不允许呢?有一些古事记,比如说 Brahmāṇḍa-purāṇa,一方面宣扬不杀生,同时又反对把不杀生这一条戒律引向极端。Kane 又指出,过去所有的法经都允许杀生食肉,杀生祭祀。连比较晚出的《吠檀多经》Ⅲ.1.25 都不承认杀生祭祀是不洁的。家庭经和法经有的地方认为,连母牛都是可以杀的。[175]所有这一切都隐约透露出婆罗门提倡不杀生忸怩作态欲行又止的尴尬情景。看来提倡不杀生是违反他们的意愿的,可是又迫于什么外在的压力不提倡一下又不行。这就是关键之所在。

外在的压力究竟何在呢?压力产生的原因可能是,雅利安人在五河流域居住的后期,特别是在他们向东方迁徙到了恒河盆地以后,生活环境改变了,生活条件也改变了,人口越来越多,只靠吃牛羊等牲畜难以生活下去,必须转向农业,而杀生与农业是有矛盾的。他们被迫,非改变不行。这一点,连婆罗门中的有识之士也不能视而不见。因此在创作法经、法论和奥义书中就必然留下痕迹。世界上一切伦理概念都与现实的物质生活有联系,古代印度也不能例外。

上面这几段话是想说明,ahiṃsā 这个概念是在佛教和耆那教兴起以前婆罗门的一些经典中已经形成。到了公元前 6 世纪、前 5 世纪这两个宗教兴起以后把这个概念接了过来,加以发扬光大。我讲公元前 6 世纪、前 5 世纪,是讲释迦牟尼和大雄生存的时代。ahiṃsā 得到发扬实际上一定比这个时期要晚。不管怎样,他们为了完善自己的学说,达到自己的目的,把 ahiṃsā 纳入自己教义的框框中,好像为他们所垄断了。但是,仔细分析起来,二者纳入的情况又有所不同。大家都知道,ahiṃsā 出现在佛教的"五戒"(pañcaśīla)中。所谓五戒是:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮

酒。这五戒并不是佛教的发明创造。耆那教也有类似的戒条。据传说,Pārśva Tīrthaṃkara 倡导四戒:不杀生、不妄语、不偷盗、丢弃财富。后来大雄添上了一戒:不邪淫,凑成了五戒。[176]佛教的五戒和耆那教的五戒,互相因袭,显而易见。但是他不是自我作古,而是因袭婆罗门教的说法。在因袭中不同之处在于,耆那教把不杀生引向极端,范围包括一切生物;他们认为连植物也有灵魂。[177]因而也不能伤害。而佛教徒则强调在促进或防止暴力时人们的行动的伦理问题,范围只限制在人身上,不像耆那教那样漫无边际。二者间的区别就在这里。

在几千年的发展过程中,ahiṃsā 的含义越变越繁多。根据 Romila Thapar 的归纳,约有以下这些不同的含义:一,反对杀生致祭,祭祀是吠陀婆罗门宗教的核心。巴利文 Aṅguttara Nikāya Ⅳ. 42—45,反复论证杀生无益。这可能与游牧部落转化为农民的现象相一致的。牲畜可以给农业提供劳动力和肥料,杀生致祭,耗尽牲畜财富,对农业是不利的。Śatapatha Brāhmaṇa 只是顺便提到不应该伤害母牛。主要是由于佛教和耆那教的论辩,才把禁止的范围由禁止杀生扩大到禁止暴力本身。二,新的城市集团反对非城市集团(社会)任意地没有目的地破坏财富的面子经济(prestige economy)。三,反对部落之间的战争,鼓励农业和商业的发展,让刹帝利和 seṭṭhi 都能得到好处。四,反对使用暴力推行极权政治。由 janapada 转变为王国,国王们力图扩大地盘,因而动用武力,发生战争。受战争之害最严重的是农民和商人。五,不杀生破坏了仪式化的战争(ritualized wars),也就是在举行了马祠(aśvamedha)之后国王企图吞并祭马所漫游过的国土而引起的战争。六,不杀生非暴力可以缓和常常出现的紧张状态。七,在哲学和伦理学水平上,有意识的非暴力(这与怯懦完全不同)是最高伦理立场的表现。对于非暴力的信赖只能来源于对自己内在道德(正义)的信心。有

人说,佛的非暴力主张代表和平主义的消极哲学。佛不宣传革命叛逆,这是解决社会弊端的一种和解的伦理学,在这个意义上来讲,和平主义的消极方面也是未可厚非的。[178] Romila Thapar 的归纳大体上就是这个样子。我们大家都知道,印度民族解放运动的领袖甘地最著名的主张之一就是非暴力。对于这个主张的评价五花八门,我们在这里不去讨论。我个人认为,至少不应该把这个主张全盘否定。[179]

在上面列举的这许多含义中,与商人有密切关联的是第四种。不杀生非暴力的学说反对战争,这是很明显的,而最怕战争的是商人和农民。因此,我们可以说,佛教的这一种不杀生非暴力的学说对商人是有利的,商人是拥护这种学说的。在意识形态领域内,不杀生非暴力的学说随即成了密切商人与佛教之间的关系的粘合剂。

g.转轮圣王

4.3.2　转轮圣王,梵文是 cakravartin,巴利文是 cakkavattin,cakra 是轮,vartin 是转,意思合起来是大皇帝,最高统治者,他的车轮可以满世界转动,不受阻碍。对 cakra 这个字,也有不同的解释,比如 Kṣīrasvāmin 就把 cakravartin 这个词儿解释为"对一个国王集团行使统治权的人",把 cakra 理解为"集团"。他认为,cakravartin 也可以理解为"让这个领域(指王国)服从自己的命令的人",把 cakra 理解为"领域"。[180]不管对 cakra 这个字怎样理解,cakravartin 的意思是大皇帝则是没有异议的。

这样一个世界大皇帝的形象,在印度古代许多教派的典籍中都可以找到。在属于婆罗门思想体系的著作里萌芽较早,比如 Maitrī Upaniṣad 讲到 15 个 cakravartin;大史诗《摩诃婆罗多》中也讲到 cakravartin。《罗摩衍那》竭力宣扬国王的神圣与权威;3.1.18 说,国王是天帝因陀罗的四分之一。Kauṭalya的 Arthaśāstra Ⅰ,13

让一个密探在城中居民(paura)和乡村居民(jānapada)中散布流言,说国王发挥因陀罗和阎摩的作用,因为他们的赏罚是人们看得到的。这部书中(IX,1)把一个转轮圣王的疆土规定为自南向北,自海洋到喜马拉雅山,用一条直线来量,是1000由旬。Kauṭalya还使用 cāturanto rājā 这个词儿,意思是"统治大地直至四方极限的国王"。在古事记中,比如说在 Vāyupurāṇa 57.72,说在过去和未来的 manvantara(一个 Manu 的时期,等于1.2万天年,432万人年)中,转轮圣王都出现。

但是,对转轮圣王宣扬得最起劲的是佛教。在各种文字的佛典中,"转轮圣王"这个词儿几乎到处可见。释迦牟尼一降生,预言家就对他作了预言:

《太子瑞应本起经》卷上:

> 王者生子而有三十二大人相者,处国当为转轮圣王,主四天下,七宝自至,行即能飞,兵仗不用,自然太平。[181]

《普曜经》卷二:

> 王者生子而有三十二大人相者,处国当为转轮圣王,自然七宝,千子,主四天下,治以正法。[182]

《方广大庄严经》卷三:

> 王之圣子具此三十二大人之相,分明显著。如是之相,唯诸佛有,非轮王有。[183]

《佛本行集经》卷十:

大王!如是诸相,非是转轮圣王之种。大王!如是相者,皆是诸佛菩萨之相。[184]

以上只是几个例子,这一类的例子还多得很,不一一列举了。

至于以转轮王命名的佛经也可以找到一些。讲到佛经中提到转轮圣王的地方,那就多得不可胜数。我在下面只举几个例子:

《长阿含经》卷六(六)《转轮圣王修行经》;[185]

《中阿含经》卷十一(五八)《七宝经》;[186]

同上经,卷十五(七〇)《转轮王经》;[187]

《轮王七宝经》;[188]

《妙法莲华经》卷一;[189]

《大方广佛华严经》卷五;[190]

《无量寿经》卷下;[191]

《十诵律》卷三;[192]

《根本说一切有部毗奈耶药事》卷十三;[193]

《阿毗达磨俱舍论》卷十二;[194]

《瑜伽师地论》卷四十。[195]

例子就只举这几个,其余的也不一一列举了。

印度古代的教派,特别是佛教,这样不厌其烦地大肆宣扬所谓转轮圣王的威德,好像印度古代历史上真曾有过这样一种人物。但是事实却正相反。印度古代从来没有过统一的大帝国,当然不会有类似转轮圣王的人物。阿育王虽然开疆拓土,征战不休;但也没有能统一全印度。他的疆土,从新近发现的碑铭来看,要比过去历史书上讲的大得多,可也够不上一个 cāturanto rājā,其余的帝王更勿论矣。为什么在比阿育王更早的年代里竟然有转轮圣王的形象呢?我认为,这只表达了印度老百姓渴望统一的愿望,他们在现

实生活中感觉到小国纷起，连年征战，刀光剑影，民不聊生。他们梦想能出一个转轮圣王，剪除群雄，统一全印，让人民过上太平日子。在老百姓中最厌恶战争的是农民和商人，后者尤甚。国家不统一，小国林立，收税关卡，到处可见，这对于商人是一个极大的负担。比如说，在水路的交叉地带，商人要缴纳双重税：摩揭陀国王的官员收一份，离车人也要收一份，商人怨声载道。[196]当时的国家在一定程度上控制商业和手工业。国家垄断矿山，垄断造币，控制价格，设立种种名目的税：入口税、出口税、入市税、消费税等等。全国分为许多站，站站收税。[197]一国如此，其他国家亦然。给商人造成的麻烦，可以想见。而且路上盗匪很多，成伙结队，抢劫行旅。还有林中野人，什么 Mleccha，什么 Kirāta 也是神出鬼没，伺机抢劫。因此商人们都希望有一个国王能保证商路畅通。[198]他们更幻想能有一个转轮圣王，统一大地，直到四方极限。这样一来，缴税可以减少麻烦，商路又能保证安全。商人之乐，莫过此矣。此外，转轮圣王这一个形象总是与 adaṇḍa“不使用暴力”相联系，这同上面讲过的 ahiṃsā 相似，是很符合商人的愿望的。上面引用的《太子瑞应本起经》中有两句话：“兵仗不用，自然太平”，其含义完全与此相同。总之，佛教着重宣扬转轮圣王，或者是有意投合商人的心意，或者是不谋而合，反正是商人与佛徒“心有灵犀一点通”，一切尽在不言中了。

h. karman

4.3.3 梵文 karman，巴利文 kamma，汉文音译是羯磨，意译是业，意思是所作所为，是行动。行动一般分为三类：身、口、意。古代印度人认为，行动是因，有因必有果；因有善恶，果有好坏。这表现在轮回转生（punarjanman）上。做善事，来生就转生为比今生要好的个体，或人或神；做恶事，来生就转生为比今生要坏的个体，或人或虫豸动物。没有哪一个人或动物（有的教派连植物都包括在

里面)能摆脱这个轮回转生,连神仙也不例外。神仙虽然看来是"终身制",但并不保证来生。决定来生的就是 karman 和 puṇya(功德)。这种信仰在古代世界几乎所有的国家都有所表现,中国也有。中国的这种信仰可能与印度有千丝万缕的联系。由于这种信仰领域极广,内容又非常吸引人,所以世界上讨论这个问题的学者非常多,讨论的书籍和文章汗牛充栋。请参阅印度学者 P.V.Kane 的 History of Dharmaśāstra, vol.V, Part Ⅱ, Poona, 1962, p.1530—1612,这里引证繁博,详尽翔实,我不再仔细讨论。

专就印度而言,这种信仰虽然来源很古,但还不是原始雅利安人的信仰。他们是乐观的,强调现世生活,不大想到死后怎样怎样。在《梨俱吠陀》中,没有这种信仰的痕迹。karman 这个字曾多次出现,但不是现在这个含义。其他吠陀中也找不出这个思想。在婆罗门思想体系中追溯来源,最早只能追溯到 Śatapatha Brāhmaṇa 时期。但在这里也只能算是一个萌芽,这里只说,一个人在这一生中做了坏事,在后一生中要受到惩罚。最早的比较系统比较全面的关于业报(karma-vipāka)和轮回转生的学说见于奥义书中,比如说在 Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad Ⅳ.4.5—7;Ⅲ 3.13.A.L. Basham 说,这种信仰在公元前 7 世纪、前 6 世纪迅速传播开来,[199]是有根据的。吠陀时期,人们把大米团子奉献给死去的男性祖先,这种做法同晚出的业报转生说是有矛盾的。但是人们却把二者都保留下来,并行不悖。大史诗《摩诃婆罗多》中讲到,一个人作了恶,子孙要受到报应。被收到《摩诃婆罗多》中的《薄伽梵歌》(Bhagavad-Gītā)中隐约透露出业报思想。在《摩奴法论》Ⅲ.100, Śāntiparva, Viṣṇu Dharmasūtra 和几部古事记中,讲到一个人如果不尊敬(婆罗门)客人,客人将把自己的过失给主人留下,而把主人的功德(puṇya)带走。这让我们立刻想到我在上面 3.4.5 中谈到的慷慨好施与吝啬鬼的问题。雅利安游牧人自命为慷慨好施,

而认为印度河流域的商人是吝啬鬼。在这里,这几本书中讲到的待客的问题,显然是古代雅利安人的遗风。这种遗风同业报转生论的功德问题联系起来了。此外,婆罗门之所以起劲地宣扬要厚待客人,就是因为他们靠别人的施舍为生,不大肆宣扬一番,甚至不惜以带走功德来恫吓,一旦别人不肯施舍,他们就会碰到困难。在《罗摩衍那》中,也可以找到类似业报转生的思想。当罗摩辞别父亲十车王流放去野林的时候,父亲对他说:

> 盼望来世和今世的功果,
> 盼望你重新走上归途。(2.31.26)

这是一个很好的证明。把上面讲的归纳起来,我们可以说,业报轮回转生的思想非雅利安人所固有。它同顽固保守的婆罗门思想体系是矛盾的,比如说同种姓制度就互相排斥。但是,随着时间的推移,环境的改变,这种思想也侵入婆罗门的著作中。它不属于婆罗门思想的核心部分。

到了公元前6世纪、前5世纪,佛教和其他几个新兴的教派,其中包括邪命外道(Ājīvika)[200]把业报和轮回转生的学说接了过来而且加以发扬光大。此时这种学说或者信仰在社会上已经根深蒂固,人们认为它是很自然的。佛教最基本的教义之一,十二因缘的核心就是这种思想。不管怎样解释十二因缘的因果关系,是在几次转生中来体现这种因果关系,这种因果关系反正是再清楚不过的。我上面使了"接了过来"这个词儿也许是不恰当的。因为,我认为,这种思想从本质上来看是属于与婆罗门思想体系相对立的思想体系的。婆罗门的种姓制度是同这种新学说无论如何也不能相容的。这种思想同佛教的思想基本是完全一致的。两者本是一家人,说"接了过来",反而显得有隔阂了。根据我个人肤浅的观

察与体会,我觉得,在世界上许多国家(如果不是所有的国家的话)的历史上,某一个阶级或社会集团,当它已经立定了脚跟成为既得利益者时,为了维护自己的既得利益,它不希望变;在哲学上往往倾向保守,主张一切不变。中国汉代的封建地主阶级的思想家董仲舒主张“天不变道亦不变”,是一个鲜明的例证。而在另一方面,新兴阶级或社会集团,为了取得统治地位,必须改变现实情况;在哲学上的反映就是倾向革新,主张一切皆变。共产党的哲学基础是辩证唯物主义,同历史上所有的阶级都不同,千万不能混淆。古代印度的顽固派坚持种姓制度,各种姓成员永远变不了。他们的神仙当然更不能变。佛教是新兴势力,反对种姓制度(当然有其局限性),主张业报轮回学说,说明种姓是可以改变的。连婆罗门教的天老爷因陀罗也要受业报约束,不能永远当天老爷,做了恶事(印度的神仙是能做恶事的),下一生可以转生为猪狗。这种思想低级种姓听得进去,农民和商人也听得进去。农民看到种子能长出粮食,商人看到金钱能产生利润,他们都非常容易接受业报学说。在这一方面,商人与佛教的利益和情感又一致起来了。我还要补充一点,在这样的环境中,连个别的婆罗门也反对杀生祭祀了。巴利文 Digha Nikāya V, Kūṭadanta-Sutta,汉译《长阿含经》卷十五[23]《究罗檀头经》有下面一段话:

> (国王想举行祭祀,大臣说:)“若于此时而为祀者,不成祀法。……诸近王者当给其所须;诸治生者当给其财宝,诸修田业者当给其牛犊、种子,使彼各各自营。”……时王闻诸臣语已,诸亲近者给其衣食,诸有商贾给其财宝,修农田者给牛种子。是时人民各各自营,不相侵恼,养育子孙,共相娱乐。[201]

这个故事很有启发性。婆罗门居然劝国王停止祭祀,而把种子送

给农民,把金钱送给商人,可见在当时这是大势所趋,连婆罗门也不得不改弦更张了。

最后我还要谈一谈业报转生学说与图腾的关系。Kosambi 指出了其间的关系,[202]这是正确的。图腾信仰在几乎所有的原始人民中都可以找到。其内容是,一个人死后转生于一个图腾内。人在这里是被动的,个人主观意志和个人行动不起什么作用。这很有点天不变道亦不变的味道。顽固的婆罗门是能够接受的。而业报说则是对图腾信仰的一种发展。死后转生,不完全被动,个人意志和个人行动在这里起决定性的作用。善业导致善生,恶业导致恶生,而善恶是自己能够操纵的。二者的区别是显而易见的。

i.同属沙门思想体系

4.3.4 在上面 4.2.1 中我曾讲到商人与佛教思想上同源,我的意思是,从二者思想上和感情上一些迹象来看,二者思想同源,因而感情一致。这里我专讲思想体系的问题。

表面上看起来,商人似乎与什么思想体系毫无关系;但是实际上是不能没有关系的。商人的本质是想发财。想发财必须有创新精神,否则财是发不成的,至少是有局限的。如果商人像保守的婆罗门那样固步自封,相信天命,讲什么天不变道亦不变,他们就不敢进取,不敢摆脱部落的束缚,因循守旧,寸步不行,那就决不会发财。

谈到思想体系,在印度古代佛教及其他新兴教派兴起时,思想界共有两大体系:一个叫婆罗门思想体系,一个叫沙门思想体系。Strabo,XV,1,59 把哲学家分为两组:Brachmanes(婆罗门)和 Sarmanes(沙门)。[203]前者隐居苦修,读书 37 年。后者又分为一些小的集团:1,hylobioi,是苦行者,最受尊敬;2,包括医生、占相者和巫师。R.Fick 把婆罗门分为两类:1,udicca,正统的信徒,僧侣,国师;2,sāṭakalakkhaṇa,世俗的,迷信的,无知的。[204]这是他根据巴利文

本生故事而得出来的结论,是符合当时社会上的实际情况的。Megasthenes 把当时的社会分为七个阶级或等级:1,哲学家;2,农人,叫做 georgoi;3,牧人;4,手工匠人和零售商人;5,兵士;6,监督官员;7,顾问参议官员。[205]第一种哲学家显然包括婆罗门和沙门两类人物。Megasthenes 为什么不讲四个种姓而讲七个阶级或阶层呢? 关于这个问题,有种种不同的意见,我自己宁愿相信这个希腊外交官的观察。无论如何他看到当时社会上存在着婆罗门和沙门,并且把他们排在首位,这一点是丝毫也无可怀疑的。至于婆罗门和沙门这两个思想体系的差别何在,我在上面已有所涉及,这里再简短扼要地归结为两句话:婆罗门思想体系顽固保守,主张一切不变,而沙门思想体系则是革新进步,主张一切皆变。前者的根源在雅利安人中,而后者则一方面与印度河流域原始印度文化有关,另一方面又与恒河流域的原始文化有千丝万缕的联系。在雅利安人中,婆罗门和刹帝利长期斗争的结果是,刹帝利也逐渐掌握了文化。刹帝利一些国王所宣扬的奥义书中渗入了一些沙门思想体系的成分,比如说业报轮回转生的学说。总起来看,沙门思想体系是反婆罗门的,而商人也同婆罗门对立(婆罗门也有成为商人的,那只是例外)。这就给商人与沙门思想体系,其中也包括佛教思想,提供了共同的语言。这就是我在这一节里想阐明的主要内容。

(四)共同的历史使命

j.二者同是历史的不自觉的工具

4.4.1 我在上面列举了三大项九小项原因,说明印度古代商人与佛教关系为什么这样密切。这些原因所起的作用是否完全等同呢? 当然不是的。其中经济关系是基础,其重要性是不言自喻的。但是这并不等于说,其他原因都不重要。属于上层建筑的原因所起的作用决不可低估。我现在讲商人同佛教都是历史的不自

觉的工具,其用意就是想进一步再把这一点强调一下。[206]

到了公元前6世纪、前5世纪佛教和其他一些教派兴起的时候,印度雅利安人和一些非雅利安人已经建立了一些王国和一些类似共和国的国家,统治着广大的地区。其中憍萨罗和摩揭陀最为强大,互争雄长。不晚于公元前470年,也不会早于这以前的60年,摩揭陀成了恒河盆地的至高无上的统治者。国境以内,行政单位叫做janapada(县、区);在janapada之间,往往横亘着大片的原始森林,里面居住的人叫做āṭavika(林中居民),他们是采集食品为生的"野人",还不知道耕种。商队来往于janapada之间,通过密林时,往往受到āṭavika的抢劫。国王有义务保护商队。到了一个新的janapada,要缴纳关税。[207]此外,在一些边远地区的深山野林中,也有一些原始部落,同样靠采集食品为生。这些尚处在比较原始的社会发展阶段的人们,同当时印度广大地区的发展水平相距甚远,不相适应。从当时极权主义的王国来说,国王们要进行征服,同化大林中的非雅利安部落,以扩大自己的疆域,并扫除部落障碍,开垦耕地。林中可能有一些部落已达能生产食品的水平;但是同先进地区比起来,仍处于落后状态。Arthaśāstra第11卷专门讲摧毁自由的、有力的、武装的、还没有归入极权王国的部落的手段。这些手段主要是软的,就是不用武力的。一方面利用贿赂、烈性酒等等;另一方面又派遣间谍、密探、星相家、婆罗门、妇女、优伶、妓女等等,伪装潜入,从中制造分裂,以瓦解部落组织。这里只提到婆罗门,没有提到佛教的和尚。原因大概是,当时佛教力量还不大,和尚数目还不多,还没能得到Kauṭalya这位"铁血宰相"的垂青。从以后的一些记载来看,商人和和尚都承担了类似的任务。他们走在军队前面,到部落里刺激以物易物的活动,鼓励人们在处女地上耕种。[208]

从历史的发展规律来说,历史总是要前进的,生产力总是要发

展的。林中居民的那种食品采集的生产方式,生产力十分低。社会决不能停留在这个水平上,食品采集必须变为食品生产,也就是说,渔猎采集野果的方式必须变为耕种的方式,变为农业;同时接受外面的水平比较高的文化。怎样改变,又怎样接受呢?走出去是一种办法。更简便切实可行的是请进来。商人、婆罗门和佛教和尚就担任了这个被请来的任务,虽然也许根本没有人去请他们,他们是自己走进来的。我看,在这里,请或者不请是不重要的,重要的是他们进来了。

根据 Kosambi 的看法,摩揭陀国的商人们带着摩揭陀国的货币,一小帮一小帮的和尚伴随着他们,来到了"野蛮人"的地区。商人们当然是来做买卖,而和尚则宣传和平友爱的福音,缓和各阶级人们之间的紧张状态。[209]勇敢的商人走出比哈尔向南方跋涉,深入"蛮荒",一直走到 Godāvarī 河中游地区。[210]巴利文三藏中有一部经,叫做《经集》(Sutta Nipāta),里面讲了一个故事。讲的是憍萨罗婆罗门波婆离(Bāvari)离开首都舍卫国,带着几个弟子,沿着南方商路,走到 Mulā 河与 Godāvarī 河汇流处,定居在那里,采集野果为生。他举行了一个祭祀,施舍财物。一个婆罗门没得到,诅咒了他。此时佛祖出世,只有他能解除诅咒。于是波婆离派弟子 16 人沿着南方商路去寻佛。[211]商路我在上面 3.6.1 已经谈到过。这里想说的是北方婆罗门到南方去传播文化。

我在上面主要讲了两点:一点是摩揭陀国的商人同和尚进入国境以内 janapada 之间的深山密林中,去做生意,去宣传佛教的福音;一点是北方的商人,婆罗门和佛教僧侣远征到南方德干高原以南去干同样的勾当。二者达到的目的是一致的:把先进的生产技术带进去,发展了农业,把食品采集的生产方式改变为食品生产;同时也带来了婆罗门教或佛教的教义,帮助林中居民或边鄙居民从部落中组成新的社会,这样把社会发展向前推进了一步。在这

里，商人同和尚(当然还有婆罗门)都成了历史的不自觉的工具。

商人与佛教关系密切的原因，就写到这里为止。我决不敢说，原因只有这样多；但是我目前能想到的，就是这些了。

归纳起来，我想，我们可以这样说：释迦牟尼虽然出身于刹帝利种姓，而且有时候以此自傲，但是他和他的继承者和僧伽所代表的却是商人和农民等吠舍的利益。商人与佛教互相依赖，互相影响，商人靠佛教发财，佛教靠商人传布，二者的关系有点像狼与狈，都是为了适应当时的社会生产力的发展而产生而发展的。

上面我从佛典的律中列举了大量的例证，说明商人与佛教关系之密切。为了从根本上解决这个问题，我追溯了印度商人阶级的起源，以及商人地位的演变。最后我分析了二者关系密切的原因。在探讨这些问题时，我利用前人的一些研究成果，同时——这是主要的一面——我提出了自己的看法。一孔之见，一得之愚，不见得都能符合实际情况。但是，我认为，商人同佛教的关系在印度佛教史上，甚至在印度古代史上，是一个重要而又有趣的问题；不解决这个问题，有许多历史现象就说不清楚。因此，我不揣谫陋，把自己在这一方面的看法提了出来，以求教于通人。[212]

五 与中国对比

5.1.1 本文的主要任务已经完成了。但是，我无论如何也按捺不住，想把印度古代商人与佛教的关系，特别是商人阶级发展的历史，同中国的比较一下。我在探讨上面提到的那一些问题的过程中，经常不由自主地想到中国。我现在索性把一些零零碎碎的想法，归纳一下，整理一下，写在下面。这一类的工作从前还没有人做过，我这个尝试也许能提供一些参考，引起一些兴趣。

5.1.2 我在下面分两大部分把印度情况同中国情况对比一

下:

(1)商人与宗教的关系;

(2)商业与农业的关系,中印两国商人阶级发展的规律。

(一)商人与宗教的关系

5.1.3　在印度古代,商人与宗教,特别是佛教,关系异常密切。这一点我在上面已经用了相当长的篇幅详细论证过了。恩格斯关于商人产生的论述和印度商人产生的特点,我都已谈过,这里不再重复,我只谈中国的情况。

首先,中国没有像印度雅利安人那样的“外来户”,也没有像印度河流域从事商业活动的那样的原始居民。其次,在先秦,中国根本没有自成体系的宗教。以上几点都与印度大不相同。谈到宗教,道教是第一个“中国制造”的宗教。虽然假托老子,实则是东汉末年张鲁、张道陵之流所创。比起印度宗教的起源来,时间晚多了。因此,在先秦,中国虽然早已有了商人。但在当时中国只有百家争鸣,而没有宗教。商人不可能同什么宗教发生关系。这是客观环境所决定的。

汉代佛教传入中国以后,中国开始有了自成体系的宗教。但是,这个宗教是外来的,不是土生土长的。在世界许多国家的历史上,一个外来的宗教进入一个国家,首先必须想方设法立定脚跟。从外面来的最初的传教者往往利用一些科技知识,甚至一些方术,以耸动此国的朝野,然后才慢慢地把教义拿出来。倘若操之过急,轻则被视为异端邪说,重则遭到驱逐,甚至杀身之祸。明末天主教入中国是这样,汉代佛教入中国也是这样。初期来华传教的和尚,像安世高、康僧会等人,都是多才多艺的。慧皎《梁高僧传》卷一《安清传》说:“(安清,即安世高)外国典籍及七曜、五行、医方、异术,乃至鸟兽之声,无不综达。”[213]同书,《康僧会传》说:“(康僧

会)明解三藏,博览六经,天文图纬,多所综涉。"[214]这样的例子还多得很。这样一批和尚来华以后,靠自己的技艺争取同情与援助。他们争取的对象最初不是,也不可能是人民大众,而是王公大人。同书卷一《摄摩腾传》说:"(摄摩腾)至乎雒邑,明帝甚加赏接。"[215]同书,《安玄传》说:"以功号曰骑都尉。"[216]同书,《康僧会传》说:"孙权闻其才慧,召见悦之,拜为博士。"[217]这是后汉、三国时期的典型事例。到了晋代,同书,卷五《道安传》记载道安的话说:"不依国主,则法事难立。"[218]这是他的经验总结。虽然讲的情况与佛教初来华时不同,但精神是一致的。《梁高僧传》以外的书籍也证明了同样的情况。我现在从汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》中引几个例子。第一部分,第四章,《汉代佛法之流布》引鱼豢《魏略·西戎传》:"昔汉哀帝元寿元年,博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经。"(中华版,上册,第49页)同书,第53页,又引东汉明帝诏楚王英:"楚王尚黄老之微言,尚浮屠之仁祠。"同书,第55页,论桓帝并祭二氏(指黄老与浮屠)。这些例子都说明,佛教初入中国,不是在人民群众中扎根,而是得到皇帝和王公的垂青。这同佛教在印度最初受到商人的支持是完全不同的。在中国,佛教与商人风马牛不相及。因此,要谈中国古代商人与佛教的关系,实在无从谈起,因为二者根本没有关联。

5.1.4 此外,中国古代自黄帝以后,许多少数民族被汉族赶到深山老林中去。他们备受历代封建统治者的压迫与剥削;一直到中华人民共和国成立,才真正获得解放。有的从原始公社后期一跃而进入社会主义社会,成为人类历史上的奇迹。他们在历史上同印度的林中部落不同。他们虽然也间或不同程度地受到山下林外先进生产技术或社会制度的影响;但是,不管是商人还是宗教信徒,都没有能够彻底影响他们,使他们彻底改变生产方式或社会制度。在中国,同在印度不同,商人和佛教和尚都没有,也可以说

是没有机会成为历史的不自觉的工具。至于后来传入中国的天主教和基督教,虽然进入了深山密林,挟方术以兜售天国入门券;但是他们居心不良,明目张胆地为殖民主义效劳,即使改变了一点林中人的生活方式,离开马克思所说的历史的不自觉的工具,也相距不可以道里计。

(二)商业与农业的关系,中印两国商人阶级发展的规律

5.2.1 马克思说:“在古代社会和封建社会,耕作居于支配地位,那里连工业、工业的组织以及与工业相应的所有制形式都多少带着土地所有制的性质。”(《马克思恩格斯全集》,第十二卷,第757—758页)我体会,马克思是强调农业在古代社会和封建社会中的重要性。我们在中国和印度都可以看到,农业实际上是封建社会的基础。在农村中,自给自足的自然经济占统治地位。除了偶然地交换一点生产品以及购买一点本地不出产的盐和铁以外,人们根本不需要商品和商人。生产领域受到重视,流通领域则几乎完全被忽视。其结果必然是轻商。中印两国2000多年的封建社会总的倾向是轻商、抑商,这是完全可以理解的。

5.2.2 在中国,自先秦起总是把农商作为一个对立面而并提。许多思想家以农为本而以商为末。这种本末之说首先提出来的似乎是春秋末叶的计然。《史记·货殖列传》引计然的话说:“末病则财不出,农病则草不辟矣。”这虽然可以说是重农主义的滥觞;但是计然并不轻商,与他以后的许多思想家和政治家的本末之辨有别。[219]在这些思想家和政治家心目中,农真正是本,是基础,而商只是末,是可有可无、无关重要的。这种本末之说在中国一直流行了2000多年。

在印度则根本没有什么农本商末的提法。在古代的法经法论中,农、牧、商经常并提,不成为对立面,三者的地位是完全平等的。

谈到畜牧，我在上面已经说过，婆罗门同畜牧的关系特别密切。欧洲封建社会长期保留着畜牧的古老传统。[220]这一点同印度的婆罗门完全一样。其原因我还没有去探讨。难道是因为他们都保留了原始雅利安人的古老传统吗？这种重畜牧的情况是中国所没有的。总之，无论从农本商末的关系来看，还是从重视畜牧的情况来看，中印两国都是完全不同的。

5.2.3 现在我来谈一谈中印两国商人阶级发展的规律。

印度的规律，我在上面已经谈过，这里专谈中国的。中国的规律同印度不完全相同。郭沫若说：

> 随着农业、手工业和畜牧业之间的分工，以及各专业部门内部的分工日趋巩固和加强，商品的生产和交换在商代取得了显著的发展。“商人”的名称可能即由此而来。[221]

这是一个一般人都承认的看法。到了周代，商业有了进一步的发展。范文澜说：

> 工商业者自共和以来益趋兴盛。幽王时，许多贵族破产流落，庶人富有，却可以做官受爵，过着贵族式的生活。当时君子（贵族）也想做买卖，谋取三倍的利息。王叔郑桓公知道周快灭亡，同商人订互助盟约，请商人帮助他建立新郑国。西周末年，商人地位提高，分享政权，旧贵族不平，《诗经》在《小雅》、《大雅》里写下了不少的怨恨诗。[222]

西周末年的情况就是这样。到了春秋时期（公元前770年—公元前476年），商人地位仍然比较高，换句话说，就是仍然重商。此时，虽然周室已衰，列国并立，战争时常发生；但是国与国之间的和

平尚可维持;即有战争,亦易结束。政治局面有利于农、工、商业的发展。因之列国一般都有重商的倾向。[223]这个时期出了不少在中国历史上大名鼎鼎的大商人,比如越国的范蠡、郑国的弦高等等都是。连孔子本人以及他创立的儒家学派也都不鄙薄商人。孔子的大弟子之一子贡就是一个大商人,孔子大概在经济上得到他不少的资助。《论语》记孔子的话说:“赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。”语调亲切,毫无贬损之意。只是到了后代,特别是汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后,儒家才同历届的王朝一鼻孔出气,起劲地维护小农经济,轻视、抑制商人。这种做法还化为伦理教条,说什么商人不劳而获,所得皆不义之财。商人在社会上没有地位,简直是不齿于士林。这种伦理教条无独有偶,在欧洲封建社会中流行的宗教伦理,就有几乎完全相同的说法;有人甚至说,商人不得进天堂。[224]连天国入门券都给商人剥夺掉,从事商业活动,简直是罪大恶极了。对比一下中国封建伦理学家,即所谓道学家同欧洲宗教伦理学家的看法,是非常有趣的,也是很有启发的。

到了战国时期(公元前476—公元前221年),客观环境改变了。此时,林立的小国更加强了对周室的独立性,互相勾心斗角,战伐频繁而又激烈。每一个国家的首要任务就是打仗,否则不能生存。要打仗就要养兵,要养兵就要有粮食,要有粮食就要耕种务农。种地与打仗,合称耕战。当时的思想家和政治家几乎都主张耕战。孟子是重视农业的。在《孟子》一书中,很多地方谈到农业。比如:

> 不违农时,谷不可胜食也。
>
> 王如施仁政于民:省刑罚,薄税敛,深耕易耨……
>
> 五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,八口之

家可以无饥矣。

最有趣的是他同梁襄王的一段对话。

> (王)猝然问曰:"天下恶乎定?"吾对曰:"定于一。"
> "孰能一之?"对曰:"不嗜杀人者能一之。""孰能与之?"对曰:"天下莫不与也。"

"不嗜杀人者"简直同印度古代的 ahiṃsā 几乎完全一样。孟子反对杀人,反对战争,主要似乎是反对"不义之战",这是与农民和商人的利益是一致的。[225]前期法家李悝(克)主张务尽地力,可见他是重视农业的。《韩非子·内储说上》又记载他诱人习射,可见他又是重视战争的。吴起虽然以兵家著称,实则他也是法家,他令贵人出去垦荒,可见他也重农。李悝的学生商鞅以变法著称。重耕战,贱工商,是他变法的主要内容。《韩非子·和氏》说:"(商君)禁游宦之民而显耕战之士。"可见他的主张之一斑。至于法家的集大成者韩非,他更是力主耕战的。他在这方面的言论非常多,我只简略地举几个例子。《五蠹》:"不事力而衣食则谓之能,不战功而尊则谓之贤。贤能之行成,而兵弱,而地荒矣。""富国以农,距敌恃卒。"最后这两句话简明扼要地说出了耕战的重要性。《显学》:"磐石千里不可谓富,象人百万不可谓强。石非不大,数非不众也,而不可谓富强者,磐石不生粟,象人不可使距敌也。"这也点明了耕战的重要性。韩非的学说在秦国影响极大。李斯、姚贾、秦始皇、秦二世,实际上都实行他的学说。我们甚至可以说,秦之所以终能吞并六国,统一寰宇,建立第一个封建王朝,是与韩非学说的作用分不开的。他以后的吕不韦,虽出身阳翟大贾,本人却是一个重农主义者。至于秦始皇,虽然颇有一些重农的表示,实则有重商的倾向。[226]

我在上面写了这样一大篇,无非是想说明,在中国古代,春秋重商;春秋之末本末之说起,渐渐向重农发展;战国重农轻商;吕不韦身为大贾,却似重农;而秦始皇貌似重农,实则并不轻商。到了汉代,自高祖起,直到文帝、武帝以及他们的继承人,都是重农轻商。这种风气,虽然中间也有起伏波动,一直延续了 2000 多年。详细情况,可参阅谷霁光论文,这里不再缕述了。

5.2.4 同中国的情况对比一下,印度的情况有所不同。在同中国的春秋后期到战国前期相当的时期内,也就是公元前 6 世纪至公元前 4 世纪,印度北部也是小国林立,通常称之为十六国(Ṣoḍaśamahājanapadā)。既然国家众多,必然会有战争。但是,印度此时的战争有点像中国春秋时期的战争,规模不大,时间不长,不甚激烈,容易结束。不像中国战国时期的战争那样,既频繁,又激烈,有时还旷日持久,久战不决。因此,印度的思想家和政治家没有必要主张耕战,而鄙视商业。一般说起来,商人在朝廷上和社会上的地位是很高的。这一点,我在上面 3.6.1 和 3.7.1—3.7.2 中已经谈到,这里不再重复。此外,印度这个时期的宗教家和思想家,像释迦牟尼、耆那教的大雄,以及邪命外道(Ājīvika),特别是释迦牟尼及其弟子们,大力宣扬 ahiṃsā, cakravartin, karman 等等新学说,投合了商人和农民的心意。他们在中国的同行们则宣传的完全是另一套东西:前期投合商人的心意,后期代表农民的利益,除少数的例外以外,整个漫长的封建主义统治时期,始终没有改变。这一点与印度完全不同。我在这里还要着重谈一下佛家的思想。印度佛教的律中翻来复去、不厌其烦地创立戒条,禁止僧尼捉金银。为什么这样做呢?这同中国六朝的王夷甫口不言阿堵物是完全不同的。王夷甫口不言钱,是认为钱脏。佛教不让僧尼手拿金银,丝毫也没有鄙薄金钱、轻视商业活动的意思,而是表示不与商争利。佛教也没有欧洲那种宗教伦理,认为商人所得全是不义之

财，不许商人进天堂。原始佛教没有创建天堂乐园，否则，我相信，释迦牟尼对给商人颁发天国入门券，是决不会吝惜的。到了更晚一点的时期，公元前3世纪阿育王等孔雀王朝的大王们登极御宇，他们有的就是商人，阿育王的岳父也是商人，他们更不会鄙视商人了。但是好景不长，婆罗门教的思想影响既深且远。婆罗门鄙视、敌视商人，这影响了印度商人的命运至数千年之久。这个问题与我目前要谈的题目无关，这里不去谈了。

同中国的对比就写到这里。

我对印度古代商人与佛教关系的论述，也就到此为止。我再重复一遍：像印度商人与佛教这样的关系，在世界宗教史上是绝无仅有的，加以探讨，意义重大。我把印度情况同中国情况做了对比。我也希望精通其他国家历史的学人们也把印度商人与佛教的关系同他们所熟悉的国家的商人与宗教的关系加以对比，看看能抽绎出一些什么规律来。我认为，这是一件有意义的工作。对于这个问题，我自己虽然考虑了多年；但是限于水平，我的看法必有偏颇、片面甚至错误之处。我热切期望志同道合者能继续探讨，以期取得更加切实可靠的结论，从而丰富印度佛教史的研究内容。

1984年7月17日

注　释

〔1〕《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅)、3,526b。

〔2〕㊅3,601c。

〔3〕Lalita Vistara, herausgegeben von Dr. S. Lefmann，第一部分，本文，Halle 1902，p.381—382。

〔4〕㊅3,643b。
〔5〕㊅4,28c。
〔6〕㊅4,87b—c。
〔7〕㊅4,147c。
〔8〕㊅22,103a。
〔9〕㊅22,781c。
〔10〕㊅24,125a—b。
〔11〕㊅24,788a—b。
〔12〕㊅1,458b—459c。
〔13〕㊅2,819b—820b。
〔14〕㊅2,157b—158b。
〔15〕㊅2,158b—c。
〔16〕㊅2,818b—c。
〔17〕㊅22,166c—167b。
〔18〕㊅3,528c—529a。
〔19〕㊅3,530b。
〔20〕㊅3,605c。
〔21〕国外研究印度佛教史的学者在他们的著作中都讲到第一次说法。我举出几本书,请参阅:H. Oldenberg, Buddha, Stuttgart und Berlin, 1923, p. 142 ff,; E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1956, p. 10 ff.; Étienne Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, Louvain-la-Neuve, 1976, p. 28 f.; A. K. Warder, Indian Buddhism, Delhi, Varanasi, Patna, 1980, p. 50 f.
〔22〕㊅22,2b。这一个门类同下面“商人支持佛祖与僧伽”这一门类的界限,颇难截然划分,见佛后出家的故事一般都归入此门类。
〔23〕㊅22,15b。
〔24〕㊅22,27a。
〔25〕㊅22,29b。
〔26〕㊅22,34a。
〔27〕㊅22,80c。
〔28〕㊅22,229a。这与上面的2.1.2是同一故事。

〔29〕(大)22,361a。参阅《五分律》卷七(大)22,51c。
〔30〕(大)22,486a—b。
〔31〕(大)23,467c—468a。
〔32〕(大)23,878a。粆刍即比丘,译者译法不同。
〔33〕(大)22,80a。
〔34〕(大)22,245b。
〔35〕(大)22,296c。
〔36〕(大)22,359a。
〔37〕(大)22,450a。
〔38〕(大)22,456a。
〔39〕(大)22,504c。
〔40〕(大)22,505a。
〔41〕(大)22,514a。
〔42〕(大)22,518b。
〔43〕(大)22,539b。
〔44〕(大)23,49c—50a。
〔45〕(大)23,104b—c。
〔46〕(大)23,351a。
〔47〕(大)23,457b。
〔48〕(大)23,458c—459a。
〔49〕(大)23,459c。
〔50〕(大)23,587c。
〔51〕(大)23,644b。参阅(大)23,644b—645a。
〔52〕(大)23,780a—b。
〔53〕(大)23,784abc。
〔54〕(大)23,785a。
〔55〕(大)23,806c。
〔56〕(大)23,807a。参阅(大)24,582c。
〔57〕(大)23,835c—836a。参阅《大唐西域记》健驮逻国。
〔58〕(大)23,976a。

〔59〕㊅23,984a。
〔60〕㊅23,1035b。
〔61〕㊅24,223c—224a。
〔62〕㊅24,226c—227a。
〔63〕㊅24,437a—b。“褒洒陀”即上面的“布萨”。
〔64〕㊅24,447b。
〔65〕㊅24,451a—b。
〔66〕㊅24,530a。
〔67〕㊅24,882a。
〔68〕㊅22,184a。
〔69〕㊅22.252b。
〔70〕㊅22,253a。
〔71〕㊅22,681b。参阅《四分律》卷一,㊅22,573c:“若私度关塞不输税。”
〔72〕㊅22,976a。
〔73〕㊅23,570a。
〔74〕㊅23,612a。与2.4.6相差无几。
〔75〕㊅23,641a—c。
〔76〕㊅23,643a—644a。
〔77〕㊅23,645a—646b。
〔78〕㊅23,852c。参阅㊅23,853a。
〔79〕㊅23,991c。
〔80〕㊅24,597b。
〔81〕㊅24,830c。
〔82〕㊅24,840c。
〔83〕㊅24,853c。
〔84〕㊅24,942b。
〔85〕㊅22,33b。
〔86〕㊅22,72c。
〔87〕㊅22,140b。
〔88〕㊅22,276b—c。

〔89〕(大)22,530b。
〔90〕(大)22,664a。
〔91〕(大)23,468c。
〔92〕(大)23,589a。
〔93〕(大)23,737a—b。
〔94〕(大)23,741c—743a。参阅(大)23,959a—960b。
〔95〕(大)23,751a。
〔96〕(大)23,819b—c。参阅(大)23,978b。
〔97〕(大)23,823c。
〔98〕(大)23,829b—c。参阅(大)23,982a—b。
〔99〕(大)23,874c。
〔100〕(大)24,46a。
〔101〕(大)24,193c。
〔102〕(大)24,231a—b。
〔103〕(大)24,452b。
〔104〕(大)22,36c—37b。
〔105〕(大)22,117a。
〔106〕(大)22,202b。
〔107〕(大)22,225c。
〔108〕(大)22,309c。
〔109〕(大)22,310c。
〔110〕(大)22,311b。
〔111〕(大)22,314a。
〔112〕(大)22,527a。
〔113〕(大)23,536b。
〔114〕(大)24,69c。
〔115〕(大)24,70c。
〔116〕(大)24,74b。
〔117〕(大)24,83a。
〔118〕W. Geiger, Pāli Literatur und Sprache, Strassburg 1916, §66。

〔119〕恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》,第四卷,第161—162页。

〔120〕同上书,第172页。参阅恩格斯《自然辩证法》,人民出版社,1971年版,第156页。

〔121〕D. D. Kosambi, The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline(下面略称 Kosambi Ⅰ), 5th impression 1977, p.72.参阅同作者,An Introduction to the Study of Indian History(下面略称 Kosambi Ⅱ), Bombay, 1956, p.75.

〔122〕Kosambi Ⅰ, p.75.参阅 Kosambi Ⅱ, p.75—76.

〔123〕Kosambi Ⅰ, p.77.

〔124〕W. Geiger und E. Kuhn, Grundriss der Iranischen Philologie, Strassburg, 1895—1901, lster Band, 1. Abteilung, chr. Bartholomae, Vorgeschichte der Iranischen Sprache, p. Ⅰ.

〔125〕Kosambi Ⅰ, p.32.

〔126〕Ananda Guruge, The Society of the Rāmāyana, Maharagama, Ceylon, 1960, p. 115.

〔127〕下面的叙述基本上根据 Kosambi Ⅰ, p.53—71 和 Kosambi Ⅱ, p.49—74.

〔128〕Kosambi Ⅰ, p.69—70.

〔129〕Kosambi Ⅱ, p.52.

〔130〕Kosambi Ⅱ, p.131.

〔131〕Kosambi Ⅱ, p.55.

〔132〕Der Fremdling im Ṛgveda.

〔133〕参阅 John Brough, The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara, Cambridge, 1953.

〔134〕Kosambi Ⅰ. p.78. 高楠顺次郎、木村泰贤著,高观庐译《印度哲学宗教史》,商务印书馆,1935年,第86页,认为阿耆尼赞歌数目次于因陀罗,不确。

〔135〕下面引诗,如不特别注明,都引自《梨俱吠陀》。

〔136〕原文 grathinaḥ,含义不明。Geldner 认为,意思或是"把自己的财宝捆扎起来",或是"把自己封锁在堡垒内"。

〔137〕Karl Friedrich Geldner, Der Rig-Veda, Harvard Oriental Series, vol.36, 1957, p.50, Dasyu; p.108, Pani.

〔138〕Kosambi Ⅱ, p.70.

〔139〕Kosambi Ⅰ, p.80.参阅 Kosambi Ⅱ, p.86—87.

〔140〕有人主张,Paṇi 就是腓尼基人。我无法否认这种可能性,聊记于此,以备一说。

〔141〕过去日本学者多从此说,比如高楠顺次郎、木村泰贤著《印度哲学宗教史》,高观庐译,商务印书馆,1935 年,第 79—82 页。

〔142〕Kosambi Ⅱ, p.86 说只出现一次,误。

〔143〕Geldner, Der Rig-veda, Harvard Oriental Series, vol.33, 1954, p.452.

〔144〕Kosambi Ⅰ, p.79; Ⅱ, p.68.

〔145〕关于十王之战,参阅 Kosambi Ⅰ, p.82—83.

〔146〕Kosambi Ⅱ, p.91.

〔147〕同上书,p.XVii.

〔148〕转译自 Kosambi Ⅱ, p.116.

〔149〕Kosambi Ⅰ, p.90.

〔150〕Romila Thapar, Ancient Indian Social History, Orient Longman, New Delhi, 1978, p.19.

〔151〕同上书,p.42.

〔152〕Kosambi Ⅱ, p.88—89.

〔153〕注〔150〕引书,p.41。关于建立王国的问题,参阅 Hermann Oldenberg, Buddha, Stuttgart und Berlin, 1923, p.10.

〔154〕Kosambi Ⅱ, p.95.

〔155〕参阅《吠陀时期以后吠舍社会地位的变动》,《南亚译丛》1982 年第 4 期。

〔156〕㊅2,818b ff..

〔157〕转引自 Kosambi Ⅱ, p.92;参阅 Kosambi Ⅰ, p.85.

〔158〕参阅 History and Culture of the Indian People, vol. Ⅱ, The Age of Imperial Unity, Bombay, 1953, p.609.

〔159〕Kosambi Ⅱ, p.172.

〔160〕同上书,p.176.

〔161〕Ram Sharan Sharma, Sūdras in Ancient India, Delhi, Varanasi, Patna, 1980, p.267.

〔162〕㊅54,230a。

〔163〕㊅1,221a。

〔164〕㊅1,676b。

〔165〕㊅1,877a。

〔166〕在为写这一节做准备工作时,我曾在几年前画过几张草图。此次写定时,王邦维同志帮助我画成详图,核定地名,做了大量烦琐细致的工作。谨志于此,以表谢意。

〔167〕亦称夏安居。每年到了雨季,和尚们就停留一个地方,不再游行。理由是怕踏死草木和小虫。实际上是泥泞载途,无法活动。故有时亦称雨安居。

〔168〕这些地名,Ernst Waldschmidt, Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., dritte Folge, Nr. 29,30, Göttingen 1944,1948,都做了分析、对比,请参阅。

〔169〕都根据 Baroda 东方研究所的精校本,参阅季羡林译本,人民文学出版社。

〔170〕见 D.K. Gupta, Society and Culture in the Time of Daṇḍin, New Delhi 1972, p.205.

〔171〕第二册,人民出版社,1963 年,第 23 页。

〔172〕Richard Fick, The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time, Calcutta 1920, p.258,259.

〔173〕见季羡林《论释迦牟尼》,《世界宗教研究》,1982 年,第 2 期。

〔174〕参阅 P.V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. V, Part Ⅱ, Poona, 1962, p. 945. 在同书 p.1028, Kane 大有感慨,对佛教狠狠地射了几支冷箭。他认为,法论和古事记的 ahiṃsā 学说影响深远。一直到今天,印度还有千百万人吃素,其中不但有婆罗门,而且也有吠舍、首陀罗。而全世界的佛教徒有的并不严格素食。

〔175〕P.V. Kane,同上书,vol. Ⅱ, Part Ⅱ, Poona 1946, p.776.

〔176〕参阅 Kosambi Ⅰ, p.105.

〔177〕R. C. Majumdar, An Advanced History of India, Part Ⅰ, London 1955, p.86; Romila Thapar, Ancient Indian Social History, New Delhi 1978, p.54.

〔178〕Romila Thapar,上引书,p.54—56.

〔179〕参阅 A. L. Basham, The Wonder that was India, Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhi, p.124。Basham 还指出来,同佛教和耆那教一样,Ājīvika 也相信 ahiṃsā,见所著 History and Doctrines of the Ājīvikas, Delhi, Varanasi, Patna, 1981, p.123.

〔180〕P. V. Kane,前引书,vol. Ⅲ, Poona 1946, p.66.

〔181〕(大) 3,474a。

〔182〕(大) 3,496b。

〔183〕(大) 3,557a—b。

〔184〕(大) 3,697b。

〔185〕(大) 1,39ff..

〔186〕(大) 1,493ff..

〔187〕(大) 1,520ff..

〔188〕(大) 1,821ff..

〔189〕(大) 9,2b。

〔190〕(大) 9,427c。

〔191〕(大) 12,278b。

〔192〕(大) 23,14c。

〔193〕(大) 24,57a。

〔194〕(大) 29,64b—c。

〔195〕(大) 30,511c。

〔196〕Kosambi Ⅱ, p.152.

〔197〕The History and Culture of the Indian People, vol. Ⅱ, The Age of Imperial Unity, Bombay 1953, p.605.

〔198〕Kosambi Ⅱ, p.151.

〔199〕A. L. Basham, The Wonder that was India, p.244.

〔200〕参阅 A. L. Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas, p.8.

〔201〕(大) 1,98c。参阅 Kosambi Ⅱ, p.161.

〔202〕Kosambi Ⅱ, p.123, 158.

〔203〕转引自 Romila Thapar, Aśoka and the Decline of the Mauryans, Delhi 1980, p.59.

〔204〕Richard Fick, The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time, p. 212.

〔205〕Kosambi Ⅱ, p.184.参阅 Romila Thapar, Aśoka, p.57.

〔206〕在论证过程中,我采纳了 Kosambi 和 Romila Thapar 的一些看法。但是历史的不自觉的工具这个看法是我提出来的。这个词儿马克思曾使用过。

〔207〕Kosambi Ⅰ, p.147.

〔208〕Kosambi Ⅰ, p.140.

〔209〕Kosambi Ⅱ, p.172.参阅同书 P.126; Romila Thapar, Ancient Indian Social History, p.59.

〔210〕Kosambi Ⅱ, p.137.

〔211〕Kosambi Ⅰ, p.111—112.

〔212〕佛教以外的个别宗教,比如说回教,在某一方面也同商人有某些联系,参阅《陈垣学术论文集》第一集,《回回教入中国史略》,第 558 页,回教势力传播之原因,第一就是商贾之远征;丝绸之路既是交流商品、交流文化的大动脉,也是宗教传播的主要通道。

〔213〕㊅ 50,323a。

〔214〕㊅ 50,325a。

〔215〕㊅ 50,322c。

〔216〕㊅ 50,324b。

〔217〕㊅ 50,325a。

〔218〕㊅ 50,352a。

〔219〕参阅谷霁光《战国秦汉间重农轻商之理论与实际》,第 4 页,第 21 页,见《中国社会经济史集刊》,1944 年,第七卷,第一期。

〔220〕参阅吴于廑《世界历史上的农本与重商》,《历史研究》,1984 年,第一期,第 8—9 页。

〔221〕《中国史稿》第一册,第 199 页。

〔222〕《中国通史》第一册，1978年5月第五版，人民出版社，第96—97页。

〔223〕参阅谷霁光，上引文，第2页。

〔224〕参阅吴于廑，上引文，第5—6页。

〔225〕这一段是受到刘大年同志的启发而增添上的，向他致谢。

〔226〕参阅郭沫若《十批判书》中的《前期法家的批判》、《韩非子的批判》、《吕不韦与秦王政的批判》。

论梵文本《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》

《功德宝集偈》是印度佛典般若部这一大家族的成员之一，是用所谓"混合梵语"写成的。研究印度佛教史，研究般若部，这部佛典是重要经典之一。

在语言变化方面，《功德宝集偈》有许多特点，其中最主要的是语尾-aṃ变为-o或-u。根据阿育王碑，这是印度古代西北方言的特点。这一点，我在其他一系列的论文中都做了充分而有说服力的论证。既然此经有此特点，它必然会同印度西北部有某种关连，因此，对般若部的起源问题的研究也必须推翻过去的结论，重新加以考虑。

这牵涉到印度佛教史上最重大的问题：大乘佛教起源问题。过去大家都认为，大乘佛教起源于南印度，几乎已成定论。多年以前我就认为，这个结论值得怀疑。我认为，大乘起源应分为两个阶段：原始大乘和古典大乘。这两个阶段使用的语言不同，内容亦不相同。原始大乘使用的是混合梵语，内容是处于由小乘思想渐渐向大乘过渡的阶段。古典大乘则使用梵语，内容几乎是纯粹的大乘思想。

原始大乘起源地应该是东印度，时间应该上溯到公元前二、三世纪，滥觞于阿育王统治时期。般若部包括许多经，纂成时期不同。从某种意义上来看，般若经可以说是大乘佛教的一个象征，它的起源（包括时间与地点）与传布隐涵着大乘佛教的起源与传布的路线。《大智度论》卷六十七说，般若部源于东方，传至南方，又从南方传至西方，从西方传至北方。

一　般若部的一般情况

1.1　在整个大乘佛教的经典中,般若部经典是一个比较大的家族。它在佛教经典中享有很高的声誉,产生了极大的影响,至今不衰。它的支派比较多,头绪比较复杂,形成的时间不一,形成的地点不同,语言也五花八门。有梵语、混合梵语(或佛教梵语)、汉语、藏语、蒙语、西夏语等语言的本子。估计梵语或混合梵语本是最根本、最原始的本子,其余的本子都是从这个本子中直接或间接产生出来的。

1.2　从种类上来看,属于般若部的经典有下列的21种,这仅仅是一个概数,详细数目还不清楚:

1.《八千颂般若波罗蜜多经》(Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā)

2.《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》(Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā)汉译大藏经中译名为《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》[1]

3.《十万颂般若波罗蜜多经》

4.《两万五千颂般若波罗蜜多经》

5.《一万八千颂般若波罗蜜多经》

6.《一万颂般若波罗蜜多经》

7.《二千五百颂般若波罗蜜多经》

8.《七百颂般若波罗蜜多经》

9.《五百颂般若波罗蜜多经》

10.《三百颂般若波罗蜜多经》

11.《一百五十颂般若波罗蜜多经》

12.《胜天王般若波罗蜜多经》(Devarājapravaraparipṛcchā)

13. Nāgaśrī

14. Svalpākṣarā

15. Kauśika

16. Hṛdaya

17.《佛说五十颂圣般若波罗蜜经》

18. Pañcaviṃśatikāprajñāpāramitāmukha

19. Ekākṣarī

20.《四千颂般若波罗蜜多经》

21. Pañcapāramitānirdeśa[2]

1.3 按照 Warder 的分类法,上面的 1 和 2 属于早期大乘(Early Mahāyāna),而 3 至 21 则属于般若部较晚的本子(The Later Versions of the Prajñāpāramitā)。理由大概是根据 Ed. Conze 的研究成果, Conze 详细比较了《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》和《八千颂般若波罗蜜多经》的内容,得到的结论是前者的前二章代表了般若波罗蜜多思想的开始阶段,可能回溯到公元前 100 年。[3]

1.4 在般若部的大家族中,《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》占有独特的地位。从量上来看它比较短。从语言上来看,它是这个大家族中唯一的一部用所谓佛教梵文或混合梵文写成的经。关于《般若波罗蜜多经》最初使用的文字问题,有种种不同的意见,请参阅下面(第四章),这里不谈。总之,研究这一部般若经,把此经的梵文原文同汉译本加以对比研究,尤其是对原文语言特点的探讨,有着极大的意义,它可以帮助从事印度佛教史研究工作的学者们解决一些佛教史上的问题。

1.5 前几年,日本著名的梵文学者汤山明博士(Dr. Akira Yuyama)写了一部 A Grammar of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā(Sanskrit Recension A), Faculty of Asian Studies in Association with Australian National University Press, Canberra, 1973。他又出版了一部原文精校本:Prajñā-pāramita-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A), Cambridge University press, 1976。此外,他还

写了一些与此经有关的论文,[4]探讨此经的语法特点、格律等等问题。我们可以说,汤山明博士对此经的研究做出了重要的、突出的贡献。一切将要进行的研究工作都必须在他研究的基础上展开。

1.6 1981年,中国年轻的印度佛教史学者罗炤在北京市房山县云居寺发现了1000多卷藏文经卷。其中一种是藏、汉文合璧形式,是西夏仁宗仁孝(1140—1193)时所译、明代正统十二年(1447)重刊本《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》。[5]根据原书的《题记》,译者中有一个和尚"梵译",有"天竺大钵弥怛、五明显密国师、讲经律论、功德司正、嚷乃将沙门、嘚也阿难嘛亲执梵本证义。"[6]"证义"这个职位在中国译经史上,在译场中是经常有的,正像在这里一样,多半由印度梵僧担任。罗炤指出,西夏文佛经绝大多数译自汉文《开宝藏》,也有从藏文转译的,一直没有见到过直接译自梵文者,这一部《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》是直接自梵文译为西夏文的第一个确证。他写道:"(此经)每句11个汉字,在汉译佛典中极为罕见,但西夏文佛典的偈颂则有11字一句的形式。此经的藏译文也是每句11个音节。从这些情况判断,此经应首先自梵文译为西夏文,然后又仿照西夏译文的格式译为藏文和汉文。"[7]从上面所说的这一些情况来看,这一部般若经的发现具有十分重要的意义,它丰富了中国翻译佛经的历史,它丰富了中国各兄弟民族之间互相学习的历史。

1.7 最近罗炤在西藏访古,调查梵文贝叶经存佚的情况,已经有了惊人的发现,取得了辉煌的成绩。在他检查过的众多的梵文贝叶经中,他发现了两个《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的梵文原本。其中之一的书末题记非常有趣。全书原名是 Bhagavatyāṃ Prajñāpāramitāratnaguṇasañcaya gāthā。这本书的抄写人是 Cīnadeśiyabhikṣupuṇyakīrtti,译为汉文是"支那比丘功德称",他是一个中国和尚。书末题记是 Sarvaikatvena 303 Bhagavatyā ṣṭasāhasrikāyāḥ

parivarttānusāreṇa ratnaguṇasañcayagāthā samantabhadrasūtrāni sūtrataḥ samāpta[8]。这里说明了,这一部经是《八千颂般若波罗蜜多经》的缩写本。这个事实是人所熟知的。[9]至于这个本子究竟怎样?它同已知诸本的关系如何?因为目前还没看到原件,无从臆测,只有留待以后了。

1.8 到此为止,对《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的研究和梵文原本的调查工作已经取得了很好的成绩。但是,研究工作还远远没有结束。汤山明博士表达了一个愿望:“我准备在一本将来的著作中,把它同其他中世印度语言做一个对比研究,看看是否有可能找出一个作为《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》语言基础的语言,以期对这种文献的来源地问题做出贡献。”[10]从研究的基础和功力来看,最有可能实现这个愿望的还是汤山明自己。但是,我对此经的语法特点之一——aṃ > u 的现象一向特别感到兴趣,在 40 多年以前我曾写过一篇文章论述这个现象。[11]那一篇文章曾遭到一些学者反驳。可是我并不认为他们的反驳意见具有多大的说服力,有的甚至十分轻率地下了结论,而且在那篇文章发表后几十年中出版的资料,只能证实我的结论,而不是相反。因此我不能放弃我的看法。现在想不揣冒昧,利用此经中这一方面的语音特点,进行一些分析,重申我的看法,写成这一篇论文,以求教于汤山明博士和其他各国的学者们。如果能对汤山明博士愿望的实现尽上点绵薄之力,那就是我的最大的幸福了。

二 梵汉对比研究

2.1 这个题目颇大,我却只能小做。我不可能,也没有必要把全书都加以对比。我只想选出第一品的前九颂,把梵文原本和

两个汉译本并列起来，在梵文下面逐字注上汉字意译，让不懂梵文的读者也能约略看出原文的语序和大体上的含义，看出汉译文哪一个本子省略了什么。我的目的是探讨三个本子之间的关系究竟如何。

2.2 vara-prema-gauravu-prasādu upasthayitvā
最胜 喜 敬 信 安住
prajahitva āvaraṇa-kleśa-malāni śantāḥ/
蠲除 盖障 烦恼 垢染 寂静
śṛṇutā jagārtham abhiprasthita-sūratānāṃ
应谛听 利生 正入 欣妙
prajñāya pāramita yatra caranti śūrāḥ//1//
胜慧 到彼岸 彼处 所行 勇猛

宋法贤译《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》：

所有菩萨为世间
灭除盖障烦恼垢
发净信心住寂静
当行智度彼岸行[12]

《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》：

以最胜喜敬信现前安住时
蠲除烦恼超出障盖垢染中
正入利生欣妙胜慧到彼岸
于彼诸有勇猛所行应谛听

在这里,值得注意的是,《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》(以下简称“云居寺本”)不像其他本子将 prajñā 音译为“般若”,而意译为“胜慧”,将 pāramitā 音译为“波罗蜜(多)”,而意译为“到彼岸”。

2.3 yāvanti nadya pravahant' iha jambudvīpe
只要 江河水 流 此处 瞻部洲
phala-puṣpa-auṣadhi-vanaspati rohayanti/
果 花 药草 丛林 繁茂
bhujagendra-nāgapati nisray' anovatapte
龙王 龙主 安住 无热池
tasyānubhāva-sriyaso bhujagādhipasya//2//
彼威神力 龙主的

法贤译本:

诸江河流阎浮提
花果药草皆得润
龙王主住无热池
彼龙威力流江河[13]

云居寺本:

于瞻部洲所流一切江河水
诸有花果药草丛林繁茂者
皆因龙王龙主安住无热池
此即是彼龙主安住无热池

此即是彼龙主威神力所致

在这里,值得注意的是,云居寺本译文为五行,而非四行。

2.4 yāvanti dharma jina-śrāvaka deśayanti
只要 法 胜势弟子声闻 开示
bhāṣanti yukti-sahitāṃs ca udīrayanti/
演说 正理(方便)所相应 说
paramārya-saukhya-kriya tat-phala-prāptitā ca
至圣 安乐 行 果 获得
sarvo ayaṃ puruṣa-karu tathāgatasya//3//
皆 此,彼 威神 力 如来的

法贤译本:

亦如佛子声闻等
说法教化(他)方便说
乐最圣行求果报
此诸如来胜威德[14]

云居寺本:

胜势弟子声闻开示种种法
善能演说及与正理所相应
今彼获得至圣安乐之果者
彼亦皆是如来大师威神力

2.5 kiṃ kāraṇaṃ ya jinu bhaṣati dharma-netrī
云 何 佛 说 法 眼
tatrābhiśikṣita nara-ṛṣabha-śiṣya-bhūtaḥ/
彼处 学 上 士 弟子 威为
sākṣāt-karitva yatha-śikṣita deśayanti
如 自所证 如 所学 说
buddhānubhāvu na punātma-balānubhāvā//4//
佛 神 力 非 自己 之所能

法贤译本:

云何佛说此法眼
令诸弟子如佛学
自证教他及方便
此亦佛力非自力[15]

云居寺本:

云何如是诸有能说世尊教
于彼上士弟子依之亲己学
如自所证所学之法为他说
是佛神力皆非自己之所能

法贤译本有"法眼",与梵本同。云居寺本之"世尊教",似与此相当。从语法方面来看,dharma-netrī 这个字的语尾颇怪。根据法贤译本,"法眼"是业格,那么 dharma-netrī 也应该是业格。但是语尾-ī 作业格,很难解释。在汤山明的 A Grammar of the Prajñā-

pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gathā 中，我也没能找到满意的解释。netra 在梵文中一般是中性，间有阳性者。中性双数业格语尾是-e：netre。巴利文中没有双数，但有双数残痕，比如 dve，duve 等[16]。难道这里的 netri(netre > i > ī)也是双数的残痕吗？

2.6 yasmin na prajñā-vara-pāramitopalabdhi
彼处 无 胜慧 最上 到彼岸 所缘
na ca bodhisattva-upalabdhi na citta bodhe/
无 菩提勇识(菩萨)所缘 无 心 菩提
evaṃ śruṇitva na ca muhyati nāsti trāso
如是 闻已 无 无知 无 惊惧
so bodhisattva carate sugatāna prajñām//5//
菩提勇识 行 善逝 慧行(胜慧)

法贤译本：

最上般若不可知
非心可知非菩提
如是闻已不惊怖
彼菩萨行知佛智[17]

云居寺本：

若于最上胜慧彼岸无所缘
菩提勇识及菩提心无所缘
如是闻已无无知者不惊惧
菩提勇识是行善逝之慧行

在这里,值得注意的是,云居寺本把 bodhisattva 这个字不像平常那样译为“菩萨”,而译为“菩提勇识”。这是否与西夏文有关?

2.7 na ca rūpa-vedana na saṃjña na cetanā ca
无 色 受 无 想 无 思
vijñāna-sthānu aṇu-mātra na bhonti tasya/
识 处所 纤尘(原子)仅仅 无 是(有)他的
so sarva-dharma a-sthito a-niketa-cārī
一切 法不 住 无 住处 行
a-pariggrhītu labhate sugatāna bodhiṃ//6//
无 实所执 证 善逝 菩提

法贤译本:

色受想行识皆无
不著纤尘无处所
彼若不住一切法
行无受想得菩提[18]

云居寺本:

无色无受亦复无想及行识
于彼无有所著纤尘之处所
即于诸法不住是名无处行
无实所执能证善逝之菩提

有一点值得注意，佛家所谓五阴（蕴）是：色（rūpa）、受（vedenā）、想（saṃjñā）、行（saṃskāra）、识（vijñāna）。这里缺少saṃskāra，而代之以 cetanā，而 cetanā，根据榊亮三郎《翻译名义大集·1927》译为“思”。可是两个汉文译本都译为“行”，不知何故。下面第九颂同。

2.8 yatha śreṇikasya abhutī parivrājakasya
譬如 是 出家
jñānopalambhana hi skandhu-vibhāvanā ca/
智 所 缘 蕴 无实相
yo bodhisattvu parijānati eva dharmān
菩提勇识 了 诸法
na ca nirvṛtiṃ spṛsāti so viharati prajñāṃ//7//
不 圆寂 著 住于 胜 慧

法贤译本：

菩萨若求出家智
照见五蕴无实相
知此不求于寂静
彼是菩萨之行智[19]

云居寺本：

譬如了解苦行弃入遍行鬘
照见五蕴无所缘故得解脱
菩提勇识若能如是了诸法

不著圆寂彼即是住于胜慧

梵本 śreṇika 这个字两个汉译本都没翻译出来。梵文中有这样一个字,但是含义对此处都不适合。F. Edgerton 说它是一种非佛教徒托钵僧的名称。[20]

2.9 vyuparīkṣate punar ayaṃ katar' eṣa prajñā
照见,推穷 复次 此 是何 此 胜慧
kasyā kuto va imi śunyaku sarva-dharmāḥ/
何所属 从何 此 空 一切 法
vyuparīkṣamāṇu na ca līyati nāsti trāso
照 见 不 著 不 恐惧
āsannu so bhavati bodhayi bodhisattvo//8//
达到 是 菩提 菩萨

法贤译本:

复次云何智所得
照见一切法皆空
不著不惊照见时
自觉觉他诸菩萨[21]

云居寺本:

又此胜慧从何是何何所属
如是推穷照见一切法皆空
心无退屈亦复不惊不恐惧

菩提勇识如是不久证菩提

2.10 saci rūpa saṃjña api vedana cetanā ca
假如 色 想 亦 受 思
vijñāna-skandha caratī a-prajānamāno/
识 蕴 行 不 了
imi skandha śūnya parikalpayi bodhisattvo
此 蕴 空 照见 菩萨
caratī nimitti an-upāda-pade a-sakto//9//
行 相 不 著 不著

法贤译本:

色受想行及识蕴
是蕴见行而不知
菩萨照见蕴皆空
行无相化不著句[22]

云居寺本:

或由不了计度如是之作意
执是色蕴受想行识依彼修
谓此蕴空如是菩提勇识者
即是着相不能信解无生处

梵文最后一字 asakto,一异读为 asaddho ,这与云居寺本之"不能信解"正相适应。

例子就举这样多。常言道,鼎尝一脔,豹窥一斑,表面上看起来虽不全面,实际上全面即在其中了。从这些例子中可以看出:

2.11① 两个汉文译本同梵文原本比起来,虽然都不完全一致;但是两者比较起来,云居寺本同梵文要接近得多。梵文有的字,这里几乎都有。从这里可以推测,西夏文译本一定是非常忠实于原文的。

2.12② 从第一品颂的数目来看,也可以得到同样的结论,因为梵文原本有28颂,云居寺本同,而法贤译本则有29颂,最后一颂梵文原本缺。

2.13③ 法贤译本所根据的梵文原本,同我们现有的梵文本有差别。但是西夏文译本所根据的梵本,同现有的梵本差别极小。

2.14④ 如果没有梵文原文,云居寺本简直是无法理解的。估计西夏文(西藏文)译本也必然是一个字对一个字地翻译的。

2.15⑤ 云居寺本许多译名,比如说"胜慧"、"到彼岸"、"菩提勇识"等等,同通常的汉译名不同。这些问题,如果加以探讨,可能在某一方面丰富中国的翻译史。

2.16⑥ 梵文原文语言混乱,讹误极多。这一点汤山明在他的 Grammar p.2 中已经指出来过。在名词、形容词的形态变化中,语尾-a 几乎是万能的,它能代替梵文的许多语尾。这种情况在 Gāndhārī Dharmapada 中已经存在。最值得注意的是语尾 -aṃ 变为 -u的现象。这个问题将在下面讨论(4.13)。

三 《般若经》起源地的问题

3.1 在这里,我想谈一谈般若部经典起源地的问题。对于这个问题,佛教研究者过去有不同的看法。他们根据的主要是汉译佛经,因为只有中国译经中材料最多,也最翔实可靠。归纳起来,

关于《般若经》起源有两种说法：一是起源于印度南方；一是起源于印度北方。南方起源说论据多，似乎是占了上风。我在下面先给南方起源说引一些论据，次序是按照汉译佛经译出的先后排列的。

3.2 后汉月支国三藏支娄迦谶译《道行般若经》卷四：

如是，舍利弗！怛萨阿竭去后，是般若波罗蜜当在南天竺。其有学已，从南天竺当转至西天竺。其有学已，当从西天竺转至到北天竺。其有学者当学之。[23]

3.3 吴月氏国居士支谦译《大明度经》卷三：

如来去后，是法当在释氏国。彼贤学已，转至会多尼国。在中学已，复到郁单曰国。[24]

3.4 西晋于阗国三藏无罗叉译《放光般若经》卷十：

舍利弗！如来去之后，是般若波罗蜜当在南方。……舍利弗！是般若波罗蜜当转北去。[25]

3.5 后秦龟兹国三藏鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》卷四：

舍利弗！如来灭后，般若波罗蜜当流布南方，从南方流布西方，从西方流布北方。我法盛时，无有灭相。北方若有乃至书写、受持、供养般若波罗蜜者，是人亦为佛眼所见、所知、所念。[26]

3.6 后秦龟兹国三藏鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》卷十三:

舍利弗！是深般若波罗蜜佛般涅槃后,当至南方国土。……舍利弗！是深般若波罗蜜从南方当转至西方。……舍利弗！是深般若波罗蜜从西方当转至北方。……舍利弗白佛言:“世尊！是深般若波罗蜜后时当在北方广行耶?”佛言:“如是！如是！舍利弗！是深般若波罗蜜后时在北方当广行。”〔27〕

3.7 圣者龙树造、后秦龟兹国三藏鸠摩罗什译《大智度论》卷六十七:

〔经〕舍利弗！是深般若波罗蜜佛般涅槃后,当至南方国土。……舍利弗！是深般若波罗蜜从南方当转至西方。……舍利弗！是深般若波罗蜜从西方当转至北方。……舍利弗白佛言:“世尊！是深般若波罗蜜后时当在北方广行耶?”佛言:“如是！如是！舍利弗！是深般若波罗蜜后时当在北方广行。”〔28〕

3.8 唐三藏法师玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷三百零二:

尔时舍利子白佛言:“世尊！甚深般若波罗蜜多佛灭度后何方兴盛?”佛言:“舍利子！甚深般若波罗蜜多我灭度后从东南方,当渐兴盛。……舍利子！甚深般若波蜜多我灭度后至东南方转至南方,渐当兴盛。……复从南方至西南方,当渐兴盛。……从西南方至西北方,当渐兴盛。……从西北方转至

北方,当渐兴盛。……复从北方至东北方,当渐兴盛。”……尔时舍利子白佛言:“世尊!甚深般若波罗蜜多佛灭度已后时后分后五百岁于东北方广流布耶?”佛言:“舍利子!如是!如是!甚深般若波罗蜜多我灭度已后时后分后五百岁于东北方当广流布。”[29]

3.9 宋施护译《佛母出生三法藏般若波罗蜜多经》卷十:

复次,舍利子!此般若波罗蜜多相应法门,如来应供正等正觉以威神力加持护念,后末世中先于南方广大流布。从是南方流布西方。复从西方流布北方。如是展转流布诸方。……舍利子!后末世中,此法亦当流布北方。[30]

3.10 引证就到此为止。在分析阐释这些引证之前,先做几点解释。3.3 支谦的“释氏国”,按照通常的解释应该是“释迦族的国家”。“释迦”,梵文是 Śākya,指的是释迦牟尼的家族。但是,日本学者山田龙城却解释为 Śaka 的国家。[31]Śaka,中国书上叫做“塞种”,原是北方民族。山田龙城认为,这个种族此时住在南印度。释迦族住的地方应该是东印度摩揭陀国。支谦的“会多尼”,梵文是 Vartani。通常的说法是 Avaragodānīya,中国旧译是“西牛货洲”,是在西印度。至于“郁单曰国”,梵文是 Uttarakuru,中国旧译是“北俱卢洲”,是在北印度。[32]

3.11 我现在把上面八条引证中提到的《般若经》流布的路线列一个表:

3.2 南天竺→西天竺→北天竺

3.3 南天竺→西天竺→北天竺

3.4 南方→北方

3.5 南方→西方→北方
3.6 南方→西方→北方
3.7 南方→西方→北方
3.8 东南方→南方→西南方→西北方→北方→东北方
3.9 南方→西方→北方

3.12 从上面的表来看,八部汉译佛典关于《般若经》流布路线的记述,基本上是一样的。只有3.8玄奘译的《大般若波罗蜜多经》稍有不同,是从东南方开始,到东北方止。总的结论是:《般若经》流布的路线是南→西→北。我想先在这里提出自己的一个看法,然后再进一步对路线问题加以论证。我认为,这里讲的虽然只是《般若经》一部经典,它实际上有象征意义,它象征的是新兴的大乘思潮流布的情况。

3.13 我逐渐发现,所有研究这个问题的学者都有一个共同的疏忽,他们都没有注意到一个关键性的问题:《般若经》在南方流布之前是在什么地方呢?难道它就产生在南方吗?我们先仔细玩味一下以上八部经典的口气:

3.2"怛萨阿竭去后,是般若波罗蜜当在南天竺。"
3.3"如来去后……。"
3.4"如来去之后……。"
3.5"如来灭后……。"
3.6"佛般涅槃后……。"
3.7"佛般涅槃后……。"
3.8"佛灭度后……。"
3.9"后末世中……。"

3.14 这八部经典都讲的是,如来涅槃以后如何如何。那么,如来活着的时候又当如何呢?答案是现成的:就在如来那里。如来是在东天竺,《般若经》首先也就应该在东天竺了,是从东天竺流

布到南天竺去的。3.8 玄奘译的《大般若波罗蜜多经》说得十分清楚:"甚深般若波罗蜜多我灭度后至东南方,当渐兴盛。"一个"至"字点明了流布的关键。总而言之,《般若经》流布的起点是在东方,而不是在南方。根据我在上面 3.12 中提出的看法,也可以说,大乘最早的萌芽是在东天竺,而不是在南天竺。由于学者们疏忽了这一点,有的主张大乘起源于南方,因而引起了大乘起源于南方论和北方论之争,我在下面还将谈这个问题。

3.15 我在这里引一个中国佛教学者的看法。吕澂在他所著的《印度佛教史略》[33]第 47 页写道:

> 尝由地理上考当时大乘思想分布之状况,以南印度为古来大众部之根据地,而《般若》法性皆空之思想即起于此地,盖为佛教之重智主义,亦可谓为主智的大乘教也,以地方言则印度的大乘教也。印度北方由阿育王以后与希腊、波斯交通,而佛教学者辈出,不无受希腊等宗教思想之影响,故有主张崇拜祷他力往生等思想之大乘教,由其主张可名主情的大乘教,由其地方则可名西域的大乘教也。

吕澂的意思是说,大乘佛教的起源分为两个阶段:首先是重智主义的大乘教,兴起于南方;其次是主情的大乘教,兴起于北方。

3.16 在《印度佛教史略》出版后 44 年,吕澂在另一部著作《印度佛学源流略讲》中[34]又谈到《般若经》的问题。他认为,《般若经》较先出现(第 85 页)。在经过一番考察以后,在众多的《般若经》中,先简后详(第 86 页)。《般若》类最早出现的是略本(第 87 页)。在谈到《般若经》在什么地方编纂的问题时,他引证了上面 3.8 引证的玄奘的译本,他同意那里面的关于《般若经》流布的路线(第 88 页)。他在这里提出了一个新看法:混合梵语写成的大乘

经典制作地点是东印一带。这本来是我的看法,我多年来一贯这样主张,[35]现在也没有变。

3.17 吕澂把大乘的起源分为两个阶段。我也想把大乘的起源分为两个阶段。但是,我根据的资料完全不同,我的分法也完全不同。我想根据佛经的语言把大乘分为原始的大乘和古典的大乘,前者的语言是混合梵语,后者的是古典梵语。《般若经》的起源与发展大体上也遵循这个规律。在《般若经》这个大家族中,《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》是唯一的一部用混合梵语写成的经典,分量比较少,属于简本一类。关于这个问题,我在下面还将详细地加以论证。

四 梵本《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的语法特点

4.1 我在这一章里不想广泛地论证这一部佛典中所有的语法特点。这一件工作日本著名梵文学者汤山明博士已经胜任愉快地、深入细致地完成了。[36]他认为,这部佛典的语言比《大事》(Mahāvastu)还要混乱错讹(corrupt)。[37]我认为,他这意见是完全正确的。我在这里只想谈三个问题:1.《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》[38]中没有东部方言的特点;2.《宝德藏》中有西北部方言的特点;3.在-aṃ>-o,-u 中-o 和-u 是否"相等"(equivalent)?

4.2 在阐述这三个问题以前,我觉得,必须先讨论一个美国梵文学者 Franklin Edgerton 教授提出来的问题:所谓"佛教混合梵语"(Buddhist Hybrid Sanskrit,这是 Edgerton 教授使用的名词),或者说,作为它的基础的印度中世方言是否是一个"统一的"(unique)语言?如果我们承认它是一个统一的语言,那就用不着谈什么东部方言或西北方言。Edgerton 教授正是承认它是一个统一的语言

的。我们先看他是怎样说的。在探讨了佛教混合梵语的语法之后,他对作为基础的方言的方言关系总结出以下数点:

1.在相当多的情况下,混合梵语的特征是统一的(也可以译为“独一无二的”),或者实质上(virtually)是这样的。

2.虽然与巴利文有某些共同之处,总起来看,它的形态变化在许多重要的方面与巴利文不同。

3.它同 Apabhraṃśa 有少数共同之处,从总的性质来看,早于 Apabhraṃśa。它基本上还是属于俗语(Prakrit)阶段。

4.据 Edgerton 所知,没有人把混合梵语与 Apabhraṃśa 等同起来。

5.作为混合梵语基础的方言确实是同我们已经知道的任何中世印度方言都不完全相同。

4.3 在以上几项中最关键的一点是,Edgerton 主张作为混合梵语基础的方言是“统一的”,或者“独一无二的”。这个说法是完全站不住脚的。连同 Edgerton 观点一致的学者们也都否认这个说法。只要研究过一些用混合梵语写成的佛典,就不难发现,这些佛典的语言只有一点是统一的,那就是,它既与古典梵语不同,又与任何方言俗语不同;此外则是五花八门,纷纭错乱。拿 Mahāvastu 与《妙法莲华经》相比,或者同犍陀罗语《法句经》相比,都不一样,说明这些佛典在梵文化之前原文都是不一样的,哪里有什么“独一无二的”方言呢?Edgerton 等似乎根本不承认,方言俗语,特别是混合梵语,有地区性的差别。俗语有地区性的差别,这是一个大家公认的事实。作为混合梵语基础的某一些方言俗语又怎么会忽然没有了呢?这方面最危险的一点是,Edgerton 既然主张混合梵语的基础方言是统一的或独一无二的,可是事实上摆在他面前的语言资料又确有差别。怎么办呢?为了维护自己的学说,就只好把并非“独一无二的”语言现象来加以歪曲解释,好像要把有棱角的

东西上的棱角一一磨平,磨成一个圆圆的东西,模棱两可,然后就大功告成,成为“独一无二的”了。以这个先入之见指引工作,不管工作得多么细致,多么周到,引证的材料多么繁多,其结果必然南辕而北辙。因此,我们必须以最大的怀疑态度来对待 Edgerton 的论证和结论。

在说明了 Edgerton 的混合梵语是统一的语言的说法完全不能成立之后,我现在来谈我提出的三个问题。

(一)《宝德藏》中没有东部方言的特点

4.4 有没有一种东部方言?东部方言的特点是什么?这是一个有争论的问题。在俗语中是没有争论的,争论主要发生在混合梵语上。

德国梵文学者 Heinrich Lüders 教授认为,混合梵文佛典是从古代半摩揭陀语原始佛典中逐步翻译过来的。其中不可避免地保留了一些东部方言的残余形态[39]。他举出了不少的东部方言特点的例子,其中包括以-a 收尾的阳性名词复数体格的语尾-āni。我认为,Lüders 的意见是完全正确的。我在 Die Verwendung des Aorists als Kriterium für Alter und Ursprung buddhistischer Texte[40]那篇论文中论证了不定过去时(Aorist)是东部方言的一个特点。在这篇论文中,我还列举了东部方言的六个特点(是在众所周知的三个主要特点以外的,Edgerton,Lamotte 只讲我列举了五个,是不准确的)。我列举的特点中就有 -āni。Lüders 和我的看法遭到了 Edgerton 的反对。Lamotte 追随其后,也提出了同样的反对意见。对于 Edgerton 的反对意见,我在《再论原始佛教的语言问题》[41]这篇论文中进行了分析,作出了答复,这里不再重复。去年,我又在《三论原始佛教的语言问题》[42]这篇论文中十分详尽地论证了许多有关的问题,论证了确实存在着一部使用东部方言的原始佛典。总之,

我经过了几十年的探讨与研究，认为 Edgerton，Lamotte 等的论点是不能接受的，是不正确的。我原来的观点一个也不改变。

4.5 为了给读者提供方便，我在这里把东部方言的六个特点再简略重述一下。

1. 阳性以-a 收尾的呼格多数语尾是-āho(u)。

2. 在 eva 这个字前面常常插入一个 y 字，成为 yeva。

3. 主动语态现在时希求语气(祈愿语气)单数第一人称的语尾是-eham。

4. y > v。

5. 主动语态现在时陈述语气单数第三人称字根√bhū 的形式是 hoti(梵文 bhavati，巴利文或俗语 bhoti)[43]。

6. 阳性以-a 收尾的字体格多数的语尾是-ā，业格多数的语尾是-āni。在正规的梵语中，前者是-āḥ，后者是-ān。[44]

4.6 对上述六个特点，我自己觉得在许多篇文章里已经论证得够详尽了，现在没有必要再在这里完全重复了。但是，为了加深读者的印象起见，我还是选出了第三和第六再来谈上一谈。关于第三，我认为-eham 是一个完整的语尾，而 Edgerton 则不然。他举了 dadeha 这个字，他把它分解为 dade 'hā (aham)。[45] aham 是人称代词的单数第一人称，汉文的“我”字。孤立地来看这个分解，不能说没有道理，甚至可以说是顺理成章的。但是，我曾举出很多例子，证明这个分解是完全错误的；例子都出于 Mahāvastu：

yaṃ nūnāhaṃ kalpānāṃ śatasahasraṃ tiṣṭheham （Ⅰ.51.7—8）[46]

tasmiṃ samaye aham anuttāraṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyehaṃ （Ⅰ.61.5）

yan nūnāhaṃ...... āpadyehaṃ （Ⅱ.73.16—17）

sa khalu ahaṃ bhikṣavaḥ sādhu ca suṣṭhu ca
abhisaṃskāreṇa ucchretvā pāṃśukṛtān gātrāṃ pāṇinā
parimārjehaṃ (Ⅱ.126.7—8)

这样的例子还可以举出一些来,为了避免烦琐,就举这样多了。[47]这些例子中都有-eham 这个语尾,同时还有第一人称单数代名词 aham。按照 Edgerton 的理论,岂不是每一句中都有了两个 aham 吗?世界上哪有这样的语言呢?他的说法之不能成立,是非常显而易见的。

4.7 但是,不要慌,Edgerton 还有拥护者哩。对我提出的前五种特点,其中当然也包括-eham 在内,他都反对。他的反对声受到比利时梵文学者 Étienne Lamotte 的喝采。Lamotte 写道:

> 但是,正如 Edgerton 正确地(justement)指出的那样,这些现象在摩揭陀语以外也能碰到,它们决不能(nullement)证明混合方言源于东方。[48]

Edgerton 的意见真正"正确"吗?我在上面已经作出了答复。有一些现象在东部方言以外确实是能够碰到,我认为,这些只能算是例外。我们都知道,自然现象,比如说物理现象和化学现象,是不能有例外的,而语言则是属于社会现象的范畴的,其演变同自然现象一样是有规律的。但是,这种规律要比自然现象复杂得多,起作用的因素也多得多,难免有个别的例外。每一种例外都有其原因,其中有的甚至是出于偶然性。因此,分析语言演变的现象首先要作量的分析,少数例外不能作定性的根据。hoti 和 bhoti 就是如此;其余的现象也是如此。

4.8 现在谈一谈第六个特点。这个现象是 Lüders 指出来

的。[49]后来我在 Mahāvastu 中发现了大量的这种现象，[50]我因此认为，Lüders 的意见是完全能站得住脚的。但是，Edgerton 又加以反对。他写道：

> 我认为，这整个理论连对阿育王碑铭来说都是不能接受的，对混合梵语更不用说。正在讨论的语尾只不过是中性复数，由于这里谈到的语尾混乱（confusion）而产生出来的。……而且词性的形式上的混乱不限于复数，在单数中也可以发现。[51]

在下面，他一再用"混乱"这个词儿，最后他说：

> Lüders 的困难产生于他的假设：必须假设在这里是词性变换，这违反了他自己的理论。那不是一种"词性变换"，而是词性的形式上的区分开始"崩溃"（break-down）。

原来如此！按照 Edgerton 的逻辑，Lüders 的词性变换说是不行的，只有他的崩溃说才最"有根"（借用一句天津话）。在他的心目中，混合梵语是一团混乱，没有规律可循；"混乱"得没有办法，最后只好"崩溃"了。世界上哪里有这样一团混乱的语言呢？这样的语言还能够完成传递信息的使命吗？

其实，倘若仔细阅读一下 Lüders 的文章，他并不完全主张这是词性变换。他写道：

> 自然，在上面引用的例子中，这一个或那一个真正是词性变换（Geschlechtswechsel），这并不是不可能的，比如 cakkhu-patha 可能是在 cakkhu 的影响下变成了中性，或者 vananta 在

> vana 的影响下这样改换。但是,这种解释只能适用于微不足道的少数例子。在绝大多数的例子中不可能是词性变换;下列事实可以证明:表面上看起来是中性的形式只限于复数;我怀疑能够找到像 kāma, gāma, pābbata, pāda, bandhava, samudda 等等的字单数体格的语尾是-aṃ 的例证。[52]

事情就是如此地清楚! Edgerton 似乎并没有认真阅读 Lüders 的文章,把词性变换论强加于 Lüders,这种工作方法为我们所不应取。

4.9 我在上面谈了第三和第六个特点,其余的我就不谈了。总之,我认为,Edgerton 的说法是完全站不住脚的。所有这一些东部方言的特点都是清清楚楚的。至于那极少数的例外,那是不可避免的,参阅上面 4.7。可是为什么 Lamotte 又那样肯定地说 Edgerton 是“正确的”呢? 其原因颇令人费解,我将研究而且探索。

4.10 把上面讲的归纳起来,我们可以这样说:一部使用东部方言的原始佛教经典确实是存在的。我说是“一部”当然决不会像后来的大藏经那样系统而完整。最初可能像中国的《论语》那样,弟子们回忆释迦牟尼的一些话,记录下来,形成一本佛典。随着时间的推移,弟子和弟子的弟子们逐渐增添上一些新东西,经典数目逐渐多了起来。但是,无论如何也决不会成为一部包罗万象的真正的经典。有的学者竟拿这个理由来反对所谓“原始佛典”(Urkanon),这不是实事求是的做法。这样一部原始经典的语言最初是东部方言:古代半摩揭陀语,这样推测是顺理成章的。以后随着佛教的发展与传布,这部经典逐渐梵文化起来。但是,东部方言的一些语法特点在梵文化的过程中保留了下来。各种经典梵文化的程度有深有浅(时间愈晚,梵文化的程度愈深),保留的东部方言的特点也有多有少。也并不是所有的混合梵文佛典都是从东部方言经过梵文化而形成的。有的佛典有这种东部方言的残余,有的

就没有。说明它们的来源不同。《宝德藏》属于后者。我上面举出的几种东部方言的特点,《宝德藏》都没有。因此,它的原生地不可能是东天竺,它的原本不可能是用东部方言写成的佛典。关于原始佛典问题,是有争论的。我在《三论原始佛教的语言问题》中已有详细论证,请参阅。[53]

4.11 有一个问题我还没有能够解决。从前我国西藏学者 Bu-ston 在他所著的《佛教史》中对《宝德藏》有一个说法。我在上面已经谈到,这一部佛典中没有东部方言的痕迹。但是 Bu-ston 却说:

> 谈到《宝德藏》,我们在它的一部注疏中读到:它后来被使用摩揭陀方言来宣讲,以便给四众以满足。[54]

这增加了问题的复杂性。什么叫"后来"(subsequently)呢?为什么用东部方言摩揭陀语来宣讲呢?这样为什么就会给四众以满足呢?这些问题我目前都无法解答。但是,我认为,这是一个极为重要的问题,我将继续探讨。

4.12 Edgerton 在 Grammar §1.30 中引用了林藜光的论点:原始佛教多中心、多语言论,并且表示赞同。林的学说我以前曾作过评论,[55]请参阅。我认为,这个学说是无法讲通的,这里不再重复了。

(二)《宝德藏》中有西北部方言的特点

4.13 我在这里讲的西北部方言的特点指的就是-aṃ > -o 或 -u。对于这个问题是有争论的。真正明确地提出-aṃ > -o 或-u 是印度古代西北部方言的特点的,是我在 1944 年发表的一篇论文:Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen。[56]在

那以后,我曾多次论证这个问题。[57]我自己认为,我的论据是充分的,是可靠的。但是,有一些学者却提出反对意见。Bechert 先是赞成,[58]后又反对。[59]也或许是,先是反对,后又赞成,因为按照出版年代,反对在先,赞成在后。至于论文写成的年代,则无法确知。这是一个我以前没有发现的问题。[60]不管怎样,他提出在 Gāndhārī 方言中没有这个变化,是不符合事实的。

4.14 Lamotte 论述了西北部俗语(Le prākrit du Nord-Ouest)。他讲到阿育王把佛教传播到了克什米尔—犍陀罗。他讲到这地区的方言——中世西北部俗语或犍陀罗语(Gāndhārī)。他讲到使用这种方言的碑铭和佛典,共有五项之多。他最后又讲到西北部方言的语言特点。我认为,这些特点大都是无关重要的。他唯独没有讲到最显而易见的特点——-aṃ > -o 和-u。他显然是根本不承认,这是一个特点。[61]我的那一篇论文他是读到过的。他在后面[62]讲到了它;但是对我的主要论证不置一词。Edgerton 是反对我的论点的,参阅下面(三)。

4.15 在汤山明的《宝德藏》原文精校本中,有大量的-aṃ > -u 的现象,极其个别的是 > -o。我在下面举一些例子。我只举前五章中的例子,对于说明问题,这已经足够了。大写的数字标明章数,小写的数字标明颂数,a b c d 标明行数:

			原文	等于
I	1	a	gauravu	gauravam
I	1	a	prasādu	prasādam
I	6	b	sthānu	sthānam
I	11	c	ahu	aham
I	16	a	ayu	ayam
		d	ayu	ayam

I	17	b	agru	agram
			ayu	ayam
I	18	b	uttamu	uttamam
		c	śaṭhu	śaṭham
I	19	c	nirvāṇu	nirvāṇam
I	21	a	ayu	ayam
		c	ayu	ayam
			yānu	yānam
I	22	b	nirvāṇu	nirvāṇam
I	24	b	anupādu	anupādam
I	26	c	-upādu	-upādam
I	27	a	dharma-nāmu	dharma-nāmam
		c	jñānu	jñānam
		d	arthu	artham
		d	ayu	ayam
II	3	d	sthānu	sthānam
II	5	c	nirvāṇu	nirvāṇam
II	11	c	etu	etāṃ(《语法》, § 26.29)
II	13	c	ahu	aham
III	1	d	otāru	otāram
III	2	b	-mayu	-mayam
III	5	a	ayu	ayam
IV	1	d	ahu	aham
IV	5	a	dānu	dānam
V	3	d	pustaku	pustakam
V	6	a	maṇḍalu	maṇḍalam

4.16 例子就举这样多。这只是前五章中的例子,数量已经很可观了。这些都是-aṃ > -u 的。-aṃ > -o 的例子,汤山明在《语法》§8.20—1 中举了两个:pramāṇo XXVI1c; bodhi-yāno I 21a。汤山明对这个现象是怎样解释呢?他好像也不认为,这是西北部方言的特点。他对此没有系统的阐述。我的那一篇文章,我想,他是看到过的。但是,同 Lamotte 一样,不置一词。同他的谈话中,他好像是不同意我的论点。在《语法》§1.5 中,他讲到他想通过同其他印度中世语言的比较,找到一个作为《宝德藏》语言基础的方言,从而确定这部经典的来源地。以他的学术造诣之深,方法之精密,他是胜任愉快的。但是我认为是西北部方言明确的特点的,他却不接受,殊为费解。

4.17 我们现在看一看,汤山明在他的《语法》中是怎样处理这个问题的。他倾向于"词性变换"(change of gender)。从§6.2 到§6.39,他举了大量的词性变换的例子。但是有时候他似乎又有点举棋不定,比如 §8.21 他说:"非常可能地是词性变换"(most probably with change of gender)。"在这一点上,他有点像 Edgerton。我的印象是,对 Edgerton 的说法,他基本上都是同意的。在佛教混合梵语中,词性变换非不可能。在《宝德藏》中也是如此。但是决不可能漫无边际,或者混乱一团。专就我们讨论的 -aṃ > -u(-o)而论,这是一个音变现象。这样的现象的根源应该是统一的。我们不应该使用多种解释来对待同一个音变现象。名词和形容词可能有词性变换。难道代名词也能有词性变换吗?第一人称代名词 aham 变成 ahu,指示代名词 ayam 变成 ayu, imam 变成 imu,这里怎么能谈到词性变换呢?非人称副词 śakyam 变为 śakyu,复数属格 -ānām变为 -ānu,更难谈什么词性变换了。同一个音变现象,我们

不能在一个地方解释为词性变换,而在另一个地方则无法解释。勉强这样去作,就难免牵强附会、捉襟见肘。我感觉到,不承认-aṃ >-u(-o)是西北部方言特点的学者们,哪一个也没有拿出真正充分理由来为自己的说法辩护,我颇认为遗憾。

我在这里再举两部以前没有举过的著作,来证明我的看法。Sukumar Sen 的 A Comparative Grammar of Middle Indo-Aryan,第 77 页说,在Avahaṭṭha中,-aṃ 变成了-u;第 81 页,他列举了一些-aṃ > -u 的例子,他一方面说:"体格有时候会扩展到业格",意思是说是格变;但是他接着又说:"以-u 收尾的字可能是真正的业格",意思是说是音变,接着他说,在犍陀罗语中和 Apabhraṃśa-Avahaṭṭha中的 -am > -um 就是这样。M. A. Mehendale 的 Historical Grammar of Inscriptional Prakrits 在第七章:形态变化中举出了在西北方言中名词和形容词阳性单数业格和中性单数体格和业格的语尾是 -o 的情况(第 238 页)。古代印度方言的实际情况就是这样。有人硬是不承认-aṃ > -u 的音变现象,理由究竟何在呢?

4.18 至于 Edgerton,他同其他学者还有点不同。上面 § 4.2 中,我已经谈到,Edgerton 主张佛教混合梵语是一种统一的语言。既然语言是统一的,那就不允许还有什么地区的特点。因此,-aṃ > -u(-o)的现象必须想方设法把它的特点解释掉。否则他的学说的整个架子就会塌落。对他来说,这是非常危险的,绝对不允许发生的。我那篇论文的主要依据是阿育王碑,这在文章中说得一清二楚。然而在 Edg. Grammar § 1.97 中,他却说我追随 Jacobi,而 Jacobi 的-aṃ > -u 的现象不存在于东部 Apabhraṃśa 的主张已经不能成立(untenable)了,于是季羡林也就不行了。其实我只举了 Jacobi 的说法作为例子之一;即使他的说法不能成立,也无损于我的说法,也决不会影响-aṃ > -u(-o)是西北部方言特点的这一个论断。

4.19 总之,我在 40 年前提出的-aṃ > -u(-o)是西北部方言特

点的看法,尽管遭到了一些学者的反对,我今天不但不想放弃,而且更加坚持。因为,一直到今天,反对的学者没有哪一个提出了坚实可靠的证据来说服我,而且在这一段时间内出现的新书证明了我的看法并没有错。Brough 的 Gāndhārī Dharmapada 中有大量的 -aṃ > -o 和-u 的例子。我在下面还要讲到这一部书。

(三)在-aṃ > -o, -u 中-o 和-u 是否相等(equivalent)?

4.20 说老实话,当年我写那一篇论文的时候,我根本没有想到这个问题,没有想到这能成为问题。我认为-o 与-u 等同,是很自然的。但是,Edgerton 却提出了异议。有人提出异议,总是一件好事情,它能促使我进一步考虑。我在下面就谈一谈我考虑的结果。

4.21 Edgerton 在 Grammar §1.97 中先引用了我在 1944 年发表的那一篇论文,然后写道:

> 他(指季羡林——羡林注)认为 o u 是等同的。这对佛教混合梵语是讲不通的(他认为,在这里 o 几乎完全消逝了,p. 133,意思是说,它曾存在过),这对阿育王碑也讲不通(Shahbazgarhi 在这里只有 o,而没有 u)。……可是,他相信,u 代替 aṃ 是西北部中世方言的一个特点。他追随 Jacobi 的假设,说它(aṃ > u)不存在于东部 Apabhraṃśa 中,这假设今天已经不能成立了。

他在下面又讲到,aṃ > u 在佛教混合梵语经典中绝大多数的韵文部分里是常见的。他还在他的 Grammar 中很多地方都谈到与此相关的问题。参阅 §1.96; §3.58; §8.30; §8.86。地方虽多,但支离破碎,让人捉不住他的中心思想,有时候还自相矛盾。

4.22 要想从 Edgerton 的混乱的思路中理出一个头绪来,是非常困难的。虽然如此,我仍然不能不做这一件"艰巨的"工作,否则要评论他的论点,就有无从下手之感。我在下面分五大项来谈这个问题。

4.23(1) 我仔细研究了 Edgerton 提出的论点,其中之一是:阿育王 Shahbazgarhi 碑铭中只有 o,没有 u;因此他就断言,我把 o 和 u 等同起来,是讲不通的;而他也就断言,o 和 u 不能等同。我觉得,这种理由非常滑稽可笑。阿育王碑只有 o,如何同 u 来等同呢?我把 o 和 u 等同起来,不是专看某一个时期,而是从整个历史发展来看的。我在下面列一个表:

阿育王碑	o
佉卢文碑	o
佉卢文《法句经》	o u
佉卢文 Niya 俗语	o u
佛教混合梵语	u(极个别的 o)

这个表基本上是按年代排列的。由 o 到 u 的发展,脉络分明:最早是-aṃ > o,中间 o u 并存,最后是 u。按照这个顺序,《宝德藏》应该属于最后一类。

4.24(2) Edgerton 认为,aṃ > u 在佛教混合梵语经典中绝大部分的诗歌中是常见的,是受到韵律的制约(m. c.)而形成的。Grammar § 1.97,他提出这个看法。§ 3.58,他说:"这个语音变化似乎限于诗歌,是由于韵律的缘故。" § 8.30 ,他又重申这一层意思。这个说法是讲不通的。阿育王碑并非韵文,可是也有这个现象。这是一个正常的音变,用不着作其他的解释。即使我们退一步承认它是受韵律的制约而产生的,aṃ 能够变为 o 或 u 这一个事实终归是必须承认的。

4.25(3) Edgerton 强调,o 与 u 不同。他在 Grammar § 1.96

中说:“u 不是 o 的缩小(reduction),也与 o 没有任何联系。”从语音变化来讲,o 是 u 的 guṇa(二合元音),二者只有量的不同,而没有质的不同。怎么能说没有任何联系呢?Edgerton 一定要这样来解释:以-a 收尾的字阳性单数的体格的语尾是-aḥ,在某一些字母前变为-o,由于变格,体格变成业格,业格的正规语尾是-aṃ,于是 o 就顶替了-aṃ;又由于变性,中性变成阳性,中性单数体格和业格的语尾是-aṃ,o 在这里又顶替了-aṃ。o 的来源就是如此地复杂。[63] 中国俗语说:“天下本无事,庸人自扰之。”只需承认一个音变——aṃ > o,这个问题就简洁明了地解决了。Edgerton 却非把问题弄得这样混乱复杂不行,称之为庸人自扰,难道还算是过分吗?

4.26 此外,我们还有证据,证明 aṃ > o 和 aṃ > u 是完全可以等同的。在 John Brough 校订的《犍陀罗语法句经》[64]中,以-a 收尾的字干有这种音变现象:-o,-u,-a 并存。Brough 作过一个统计,列了一个表:

	-o	-u	-a
阳性单数体格	118	98	19
阳性单数业格	4	35	107
中性单数体格	6	23	71
中性单数业格	4	45	84 [65]

除了第一种以外,其他三种的语尾都应该是-aṃ;但在这里代替-aṃ的共有三种情况:-o,-u,-a。-o 与-u 是同时出现在同一部佛典中的,怎么能说-o 与-u 不能等同呢?甚至在同一颂中,-o 和-u 也并肩存在。《犍陀罗语法句经》64:

巴利文 dhammārāmo dhāmma-rato
dhammaṃ anuvicintayaṃ
dhammaṃ anussaraṃ bhikkhu

sad-dhammā na parihāyati

犍陀罗 dhamaramu dhama-radu
dhamu aṇuvicida'o
dhamu aṇusvaro bhikhu
sadharma na parihayadi

犍陀罗语的 dhamu 相当于巴利文的 dhammaṃ。anuvicintayaṃ 和 anussaraṃ 都是现在分词阳性单数体格，在犍陀罗语中变成了 aṇuvicida'o 和 aṇusvaro。-aṃ 在西北部方言中既变成-o，也变成-u，在同一颂中都是如此，o 与 u 之不同究竟何在呢？Edgerton 显然不能自圆其说。

4.27(4) Edgerton 强调形态混乱(Morphological confusion)，但又自相矛盾。关于"混乱"的问题，上面 4.8 已经谈过一些。现在再从另一个角度来谈一谈。Edgerton 在 § 8.36 中写道：

> 阳性单数体格的语尾-o 似乎也出现于业格和中性单数体格和业格。

在 § 1.96 中他写道：

> 在佛教混合梵语中，我们仅在极少数的以-a 收尾的语干的阳性单数业格或中性单数体格和业格中找到 o 代替 aṃ 的现象，这显然是由于形态混乱的缘故(体格代替业格，阳性代替中性)。因此，这种情况似乎和尼雅同和阗文献的西北部俗语以及俗语《法句经》(Dutreuil de Rhins 残卷)十分不同，在这里，一般说来，o 和 u 代替语尾 aṃ 似乎都出现了。

我觉得非常奇怪,在佛教混合梵语中是“形态混乱”,到了这里怎么竟“十分不同”了呢?为什么“十分不同”,Edgerton 没有解释,实际上是不了了之。其实,只要承认-aṃ 既变成-o,也变成-u 这个极其简单的事实,这些困难都可以迎刃而解。然而 Edgerton 先生却偏偏不肯承认,以致弄得左右支绌,窘态毕露了。

4.28(5) 同一个音变现象,却要多种解释。除了上面讲的那一些情况以外,-aṃ > u 的现象还见于其他语法形式中。Edgerton 在 Grammar §3.5; §8.125; §20.7; §20.38; §21.40 等处提到了-ānām > ānu; teṣām > teṣu; aham > ahu; vayam > vayu; ayam > ayu 等现象。在这里,他那一套“形态混乱”的法宝完全失去用武之地了。在 §8.30,他被迫写道:

> 因此,我们大概必须同 Pischel 351 和季羡林,§1.97 一样,承认这是-aṃ,-aṃ 的一个语音发展。显然,这只是由于韵律的限制 m.c.

好了,绕了好多弯子,Edgerton 终于承认了。但是,他在这里仍然加上了一个“韵律限制”的尾巴(这一条尾巴也是站不住的,参阅上面 4.24),而且并不想改正自己那些自相矛盾的说法。[66]

五 《宝德藏》的起源地问题

5.1 根据我上面的论述,读者或许已经相信了,-aṃ > -o,-u 是西北部方言最突出的特点。既然《宝德藏》中有大量这样的音变现象,同时又没有东部方言的特点,那么,我们就可以推测,这一部佛典的最原始的形态,不像有一些佛典那样,源于东天竺,而是源于天竺西北部。我在上面第三章中曾说到,《般若经》流布的起点

是释迦牟尼所在的地方——东印度。因此,《宝德藏》在般若部大家族中不是最早的成员。这个问题十分复杂。就我们目前所能掌握的资料来看,我自己现在还不具备解决这个问题的能力。我今后将继续探讨。

六 《宝德藏》的产生时间问题

6.1 根据我现在掌握的资料,对于《宝德藏》产生的时间,有两种截然不同的看法:一个认为最早,一个认为最晚。我现在先谈一谈主张产生早的学者们的意见,大体上按照论文或者专著发表时间的先后来谈。第一位是 Edward Conze。他详细对比了《宝德藏》与 Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā(《八千颂般若波罗蜜多经》)。他的结论是:《宝德藏》的前两章代表般若部最初的思想,可能产生于公元前 100 年。[67]

6.2 第二位是汤山明。他在很多论文中都强调《宝德藏》的语言是处在“最早的发展阶段”(at its earliest stage)的佛教梵语。在 Some Glossarial Notes on the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, Proceedings and Papers of the Fourteenth Congress of the Australian Universities Language and Literature Association Held 19—26 January 1972 at the University of Otago, Dunedin, New Zealand, ed. by K. I. D. Maslen (Dunedin 1972) pp. 30—37 他写道:

> 《般若波罗蜜多宝德藏伽陀》是处在最早发展阶段的佛教梵语文学的一个美妙的典型。

在 Some Grammatical Peculiarities in the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, Proceedings of the 28 International Congress of Oriental-

ists,Canberra,6—12 January 1971,p.95,他写道:

> 在般若部中,《宝德藏》好像是唯一的一部已知的用处在最早发展阶段上的所谓佛教梵语写成的经典。

在 The First Two Chapters of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā(Rgs),Prajñāpāramitā and Related Systems Studies in Honor of Edward Conze,Berkeley Buddhist Studies Series,I,1977,p.203,他引用了 Conze 的意见(参阅上面 6.2)。

6.3 第三位是 Lal Mani Joshi。他在他所著的 Studies in the Buddhistic Culture of India ,Motilal Banarsidass,2nd. revised ed. Delhi 1977,p.3 写道:

> 大乘的基本教义概念在般若部经典中有详尽的叙述。大乘经典的这一部类中最早的是《八千颂般若波罗蜜多经》,人们认为这一部经典产生于公元前 1 世纪。

他在这里的依据是 N. Dutt, Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna, London, Luzac & co., 1930; Ed. Conze, The Oldest Prajñā-pāramitā, The Middle Way, Vol. XXXII, No. 4, 1957。他又接着写道:

> 根据这一部经典的说法,般若波罗蜜多学说(也就是大乘)出现于南方,流布到东方,繁荣于北方。这种说法,从历史上来看,似乎是正确的,其他资料也支持这种说法。西藏传说认为,势罗部(śaila)是大众部的支部,根据玄奘的记载,他们有一部独立的经藏,叫做《禁咒藏》(Dhāraṇī-Piṭaka)。

《大唐西域记》卷十，驮那羯磔迦国说：

> 城东据山有弗婆势罗唐言东山(Pūrva Śaila)僧伽蓝，城西据山有阿伐罗势罗唐言西山(Avara Śaila)。

同书，卷九，摩揭陀国下讲到第一结集时说：

> 于是凡、圣咸会，贤智毕萃，复集《素呾缆藏》、《毗奈耶藏》、《阿毗达磨藏》、《杂集藏》、《禁咒藏》，别为五藏。而此结集，凡、圣同会，因而谓之大众部。

这就是 Lal Mani Joshi 的根据。[68]

6.4　第四位是吕澂。他在《印度佛学源流略讲 》(上海人民出版社，1979 年)第 85—86 页，讲到《般若经》，他认为《法华》、《华严》的主要思想都建立在般若的基础上，理应先有《般若经》。《般若经》一出现，就采取"方广"的形式，从而证明了般若类是最早出现的大乘经。般若诸经，有详有略。在第 86 页上，他写道：

> 既然有详有略，就有两种可能：一个可能由详到略，而详本在先；一个可能由略发展到详，而略本较早。按实际情况分析，先略后详，先有小本而后发展为大本，还是合理一些。

下面，他讲了八个理由：第一，开始的分量不能与部派公认的诸经分量相差太多。第二，部派诸经全凭口传，大乘一上来就有文字记录。开始不可能太详、太大。第三，从中国翻译史来看，翻译的般若部是先简后详。根据以上说的理由，简本的《宝德藏》似应早出。

6.5 第五位是 A. K. Warder。他在 Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, lst. ed. Delhi 1970,第 546—549 页按年代顺序把大乘经典列了一个表。在“早期大乘”(The Early Mahāyāna) 这个标题下列上了《大宝积经》等等,其中有《八千颂般若波罗蜜多经》和《宝德藏》。在“般若波罗蜜多经较晚的本子”(The Later Versions of the Prajñāpāramitā)这个标题下,他开列了:《十万颂》、《二万五千颂》、《一万八千颂》、《一万颂》、《二千五百颂》、《七百颂》、《五百颂》、《三百颂》、《一百五十颂》、《胜天王般若波罗蜜经》、Nāgaśrī(在《大般若波罗蜜多经》中)、《佛说圣佛母小字般若波罗蜜多经》、《佛说帝释般若波罗蜜多心经》、《般若波罗蜜多心经》、《五十颂》、Pañcaviṃśatikāprajñāpāramitāmukha、Ekākṣarī、《四千颂》、Pañcapāramitānirdeśa 等般若部经典。他说,还有一些短小的经典,多数只见于西藏文中。在“晚期大乘”(The Later Mahāyāna)这个标题下,他列了《法华经》等等。Warder 把《宝德藏》排在《八千颂》后面,无疑是完全正确的。汤山明的精校本[69]最后的题署是 śatasāhasrikāyā bhagavatyā < ḥ > prajñā-pāramitāyāḥ saṃcaya-gāthā-parivartaś caturaśītitamaḥ samāptaḥ(《十万颂圣般若波罗蜜多经》第 84 章《集偈章》终)。但是,我国西藏所藏贝叶经中有《宝德藏》的原本。根据罗炤同志的来信,其中之一的正文结尾处的题署明确说明,《宝德藏》是《八千颂》的缩写本(anusāreṇa)(请参阅上面 1.7)。汤山明的精校本最后也有题署,但与此处不同。请参阅精校本第 XVI 页,第 XXIV 页,第 131 页。总之,根据上面谈到的这种情况,Warder 把《宝德藏》排在《八千颂》后面,是很恰当的。

6.6 Warder 在同一部书中,第 365 页,写道:

> 根据一个西藏记录的传说,弗婆势罗和阿伐罗势罗学派(参阅上面 6.3 引用的《大唐西域记》)有一部《般若波罗蜜多

经》(用俗语写成,现存的本子或多或少是用梵文写成的,较古的本子可能是"梵文化的",较晚的本子用梵文写成;最少梵文化的是唯一的一部用诗歌组成的——《宝德藏》,它与《八千颂》关系密切,可能保存了部分的古代势罗本,虽然后来窜入了一些东西)。

Warder 在这里引用了 Lamotte 的看法(Sur la Formation du Mahāyānā, Asiatica(Weller),387)。我认为,Warder 的意见值得参考。

6.7 以上五家都主张,在般若部大家族中,《宝德藏》是早期经典。但是,也有不同的意见。罗炤认为:"《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》当属般若部晚期经典,在《大般若经》中找不到与其形式相同的部分。"[70]据罗炤告诉我,写这一篇文章时,他还没有看到我上面引用的那一些资料。他之所以认为《宝德藏》晚出,是因为此经在中国译出较晚,而且在玄奘搜集并编纂《大般若经》时,他搜集得相当齐全,但却没有《宝德藏》。罗炤的意见我认为是值得重视的。我虽然主张《宝德藏》早出,但是对罗炤提出的意见,我还无法解答。学术上不能少数服从多数,看来这个问题还要继续探索下去。

七 《宝德藏》的起源与原始大乘的起源问题

7.1 限于目前我能掌握的资料,我在这里只能简单地谈一下这个问题。

大乘佛教的起源问题争论很多。有关这方面的文章也已很多。我自己多年以来就始终在考虑这个问题,已经积累了不少的资料,早想写成一篇文章。但是,我总觉得,自己的看法同别人不同,怕别人认为是奇谈怪论。我也曾考虑放弃自己的看法。可是

别人的论点对我也根本没有说服力。我决心仍然保留自己的看法。我在这里结合《宝德藏》把我的看法讲一个大体的轮廓。我认为,早期的大乘佛教可以区分为两个发展阶段:原始大乘和古典大乘[71]。所谓原始大乘,是指刚刚萌芽的大乘。已经有了个别的佛典,都使用俗语,但逐渐梵文化起来。所谓古典大乘,是指比较成熟的大乘,佛典的数目增多了,使用的基本上是梵文。这是大乘发展的两个阶段。吕澂在地理上考察当时大乘思想分布的情况,认为南印度是古来大众部的根据地,般若法性皆空之思想即源于此地,这是佛教的重智主义,可称之为主智的大乘教,或印度的大乘教。印度北方自阿育王后,受希腊宗教影响,主张崇拜祈祷、他力往生。这可以称之为主情的大乘教,或西域的大乘教。[72]情况恐非如此,下面还将谈到。

7.2 宗教是历史和社会现象,它是在人类社会一定的发展阶段上产生的,在一定的时期也将消亡。它随着社会的发展而发展,顺应社会需要的改变而改变。世界上众多宗教的发展趋势或规律是:它让信徒们用越来越少的个人精神上和身体上的努力,得到越来越广泛的宗教满足;满足宗教需要而又不影响生产力的发展。顺乎这个规律则昌;反之则亡。佛教小乘产生于北印度小国林立的时代。它强调个人苦修,以求得解脱。它对个人精神上和身体上的要求都很高。这种作法是能满足那个时代的需要的。但是,随着时间的推移,新的情况出现了:北印度形成了孔雀王朝的大帝国。时代环境的变化必然反映到佛教上来,它必须减少个人的努力,以顺应时代的要求,必须在形式和内容上都加以改革,以适应生产力的发展。大乘佛教最主要的特点,我认为,就是否定个人苦修,提倡虔心归依,只需拜佛念经,即可获得解脱,甚至还能成佛作祖。这种倾向发展到了极端,就成了“放下屠刀,立地成佛”,天国的入门券便宜到无以复加了,天国人人有分了。这样的意识形态

正是大帝国所要求的。大乘产生不是完全由于外来影响，首先是出于内部需要。由小乘到大乘的转变是渐进的，有一个从量变到质变的过程。因此，我想，原始大乘的萌芽应该说是在孔雀王朝时期，萌芽的地方应该说是东天竺。一般学者都主张，大乘源于迦腻色迦时期，地点是印度西北部。这个说法不能说是错误的；但这是我称之为“古典大乘”的思想，与原始大乘应该区分开来。在这里，大乘之所以能繁荣昌盛，其原因是：已有东部摩揭陀国的发展基础，又受到了外国，比如说希腊和波斯等国宗教思想的影响，同时还能满足迦腻色迦大帝国的需要。主情的大乘教应该在前，地点也不限于印度西北部；主智的大乘教不限于南印度，而且主智中也有主情。二者在内容上只有轻重之分，而没有根本的差别；时间上有先后之分，而不是截然对立。

7.3 我已经在几篇论文中谈到，我同意 H. Lüders 的意见，在一些佛典中有东部古代半摩揭陀语的残余（Māgadhismus）。《妙法莲华经》就是其中之一。我认为，《法华经》的产生地是摩揭陀，时间是公元前 2 世纪左右。Warder 把这一部经排在晚期大乘佛典中，值得怀疑。我在上面 4.4—4.10 中已经比较详尽地分析了 Edgerton 等反对佛经中有东部方言特点的说法，他们的论点无论如何也难以使人心服。从语言特点方面来看，《法华经》应该属于原始佛教这一范畴。

7.4 般若部同原始大乘有什么关系呢？般若部中唯一的一部用佛教混合梵文写成的《宝德藏》中没有东部方言的特点，这一点我在上面第四章中已经详细谈过了。它在语言方面最惹人注目的特点是西北部方言-aṃ > -u(-o)。这一件简单的事实告诉我们，《宝德藏》必然同西北部有某种联系。只要-aṃ > -u(-o)是西北部方言的特点这个说法驳不倒，我这一番结论也就无法驳倒。

大乘与印度北部和西北部有密切的联系，这一点过去已经有

很多学者讨论过了。上面7.2中我谈到迦腻色迦与大乘的关系,也证明了这一点。上面3.1—3.14我谈了般若部流布的情况。八部汉译佛典几乎都承认,般若部最后流传到了北天竺,从中也可以看出,大乘与北印度的密切关系是无可怀疑的。

7.5 般若部同东方有没有关系呢?现有的般若经,除了《宝德藏》以外,都是用梵文写成的。利用语言特点来确定地域的办法在这里无法应用。从上面3.11所归纳的《般若经》的流布路线来看,也看不出它与东方的关系。在引用的八部佛典中,有七部的路线是南方→西方→北方。只有3.8是东南方→南方→西南方→西北方→北方→东北方,这里有东南方和东北方,似乎与东方有点瓜葛,但也难以十分肯定。实际上,般若部与东方是有联系的。大乘经典都自称是如来亲口所说,这种例子不胜枚举。我只举一个龙树菩萨的说法。龙树自己出生于南印度[73]。但是,他并不相信,大乘起源于南印度。在《大智度论》卷四,[74]他说:"佛法有二种:一秘密,二现(显)示。"所谓"秘密",指的是大乘。所谓"显示",指的是小乘。两种都是如来所说,但是有先有后,完全根据信徒的觉悟水平而定。总之,龙树的意思是说,大乘同小乘一样,也来源于东天竺。我们知道,在事实上,这是绝对不可能的,为了提高大乘的身价,不得不尔。[75]我之所谓"绝对不可能",是指如来同时说小乘和大乘。但是,大乘思想萌芽于东印度,则恐怕是一个历史事实。仍然引龙树的说法。在《大智度论》卷六十七,他说:

> 是深般若波罗蜜,佛灭度后当至南方国土者[76],佛出东方,于中说般若波罗蜜,破魔及魔民外道,度无量众生,然后于拘夷那竭双树下灭度。后般若波罗蜜从东方至南方,如日月五星二十八宿,常从东方至南方,从南方至西方,从西方至北方,围绕须弥山。[77]

我上面曾说到,般若波罗蜜在这里是大乘的象征。龙树隐约道破了大乘思想起源和流布的情况。[78]

7.6 般若部与印度东部有联系,这一点已无可置疑。大乘佛教典型的(就其与小乘佛教有区别而言)思想,般若部中也可以找到。我指的是虔诚拜祷、他力往生的学说。这种思想我在上面7.2中已经谈到,这里再补充几点:

《道行般若经》卷四《叹品》第七:

> 说法时得功德,不可复计。[79]

同上书,卷一:

> 皆持佛威神。[80]

《摩诃般若钞经》卷一:

> 佛弟子所说法所成法皆承佛威神。[81]

同上书,卷二:

> 若(有)书般若波罗蜜持经卷自归作礼承事,供养名花、好香、捣香、杂香、泽香、浇香、缯綵、华盖、幢幡,复书经卷,分与他人令供养之,其福甚大。[82]

《小品般若波罗蜜经》卷三:

> 不如善男子善女人以般若波罗蜜经卷与他人,令得书写、读诵,其福甚多。[83]

《大般若波罗蜜多经》第五百三十八:

> 世尊弟子敢有宣说显了开示,皆承如来威神之力(buddhānubhāvena)。[84]

这种例子多得不胜枚举。我们现在研究的《宝德藏》中也有类似的说法。参阅上面2.4:"此诸如来胜威德","彼亦皆是如来大师威神力"。以上引用的这些《般若经》里面讲的是,诵读佛经,书写佛经可以积福,以香花等供佛可以积德;强调要仗恃佛的威神力,而不是个人苦修。这些举动对信徒在身体和精神两个方面的要求都非常低。只要虔信,即可获福,实在是再简单不过了。龙树说,大乘"广大","益一切"。什么是"广大"呢?广大就是气派大,格局大,一讲就是"益一切",普渡众生。相比之下,小乘只讲个人苦修,气派和格局都太渺小了。小乘这种作法实际上是与社会对立。这种信仰笼络不了很多人。一个大帝国决不欣赏和提倡这样的信仰,这是很容易理解的。上面7.1我引了吕澂的说法,他认为般若部是重智主义。但是我举的这些例子是典型"主情的"的信仰。足见吕澂的说法(可能来自日本的什么人)是不完全正确的。

7.7 最后,我想谈一谈关于大乘起源的两种说法:南方起源说与北方起源说。上面我已经说过,大乘南方起源说几乎为所有的学者所承认。因此,我在这里不再细谈。我只着重介绍一下北方起源说,主张这个学说的是Lamotte。他的主要论点基本上都写在Sur la Formation du Māhāyana中,请参阅。我在这里只引用他的几个论点。他引用了萨陀波伦(Sadāprarudita)菩萨的故事,这个故

事见于许多《般若经》中，比如《道行般若经》卷九[85]；《大明度经》卷六[86]；《小品般若波罗蜜经》卷十[87]；《佛说佛母出生三法藏般若波罗蜜多经》卷二十五[88]；《放光般若经》卷二十[89]；《摩诃般若波罗蜜经》卷二十七[90]；《大般若波罗蜜多经》卷三百九十九[91]；Aṣṭasāhasrika, ed. Mitra, p. 507 等等。故事的内容大体上是这样的：萨陀波伦（在《大般若波罗蜜多经》中作“常啼”，意译）菩萨想学习般若波罗蜜多，他得到无量三昧门。佛告诉他，法上（Dharmodgata）菩萨世世常以阿耨多罗三耶三菩提教授他，让他感恩戴德。萨陀波伦从三昧起，他想卖身供养般若波罗蜜多和老师。他最后在香氏（Gandhavatī）找到了般若波罗蜜多。Gandhavatī，据古事记说是在印度西北部。这个故事明确暗示般若部与西北部的密切关系。Lamotte 又引用了西藏佛教史家多罗那它（Tāranātha）的记载，说文殊菩萨化身为一比丘，来到欧提毗舍国（Oḍiviśa）月护王（Candrarakṣita, Candragupta）那里，留下了一部《八千颂般若波罗蜜多经》。Lamotte 引用了 Mañjuśrīmūlakalpa LIII, V. 574：

Mahāyānāgradharmaṃ tu buddhānāṃ jananīs tathā
Prajñāparamitā loke tasmiṃ deśe pratiṣṭhitā

大乘最妙法　　诸佛[92]之生母
般若波罗蜜　　在此地生出

“此地”，指印度西北部。Lamotte 还引用了《大悲经》（Mahākaruṇāpuṇḍarīka）。世尊告诉阿难说：“汝莫忧悲！我之梵行当广流布，各能增益诸天人众。”流布的路线是：1. 摩偷罗城（即《大唐西域记》卷四之秣兔罗国）优楼蔓茶山；2. 波离弗城（即华氏城）；3. 鸯伽国（Aṅga）；4. 金钵悉陀城（Suvarṇadroṇa）；5. 娑鸡多城（即阿

踰陀城);6.北天竺国罽宾川;7.北天竺乾陀罗国(Gandhāra);8.北天竺国得叉尸罗(即《大唐西域记》卷三之罽叉始罗国);9.北天竺国富迦罗跋帝(Puṣkaravatī);10.北天竺国;11.边国舍摩(Śāmaprāntadeśa);12.北天竺国兴渠末但那城(Hiṅgumardana),总共12处。Lamotte说11处,是错误的。在这12处大乘堡垒中有7处(5至12)是在贵霜王朝领土的印度西北部,可见大乘与西北部关系之密切。Lamotte总的意见是:

> 贵霜时期,特别是在迦腻色迦统治时期,大乘自发地(spontanément)出现在印度许多地区,特别是在西北地区和和阗地区,在那里取得了惊人的胜利。[93]

大乘的兴起自然有其社会根源,是政治和经济的发展所促成的,哪里有什么"自发地"呢?总之,Lamotte列举了大量例证,在反对de la Vallée Poussin和Tucci等的大乘南方起源论方面,他有正确的一面。但并不完全正确。de Jong就说过:完全接受他的观点是困难的。[94]他只能证明,大乘确实与北部和西北部有密切的关系。至于大乘真正的起源地,[95]南方不是,北方和西北方也不是,它同小乘一样,萌芽于东天竺摩揭陀国一带地区,只是时代环境完全不同,因而表现形式和内容也不相同。此地是孔雀王朝大帝国统治的中心,是发号施令的地方,是政治、经济、宗教、文化的中枢地区。般若部源于东天竺,大乘(原始大乘)也源于东天竺。这就是我的结论。

1986年5月

注 释

〔1〕《大正新修大藏经》(下面缩写为(大)),229号。

〔2〕材料来源:A.K. Warder, Indian Buddhism, Delhi, Varanasi, Patna. 1970, p.547—548.

〔3〕Ed. Conze, The Development of the Prajñāpāramitā Thought, Buddhism and Culture (D.T. Suzuki Volume, Kyoto-Tokyo 1960, p.24—45).

〔4〕见精校本 p.213—214。

〔5〕罗炤《藏汉合璧<圣胜慧到彼岸功德宝集偈>考略》,《世界宗教研究》, 1983年,第4期 p.4—36。

〔6〕同上引文,p.5。

〔7〕同上引文,p.7。

〔8〕见1984年10月21日罗炤给季羡林的信。

〔9〕History of Buddhism, by Bu-ston, transl. by E. Obermiller, Heidelberg 1932, Ⅱ. Part, p.49.

〔10〕Grammar 1.5(p.3).

〔11〕Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindischen, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-Hist. Klasse, 1944, Nr.6, 见《印度古代语言论集》,北京,1982年,第188—222页。

〔12〕(大),8,676c。

〔13〕同上。

〔14〕(大),8,677a。

〔15〕同上。下面〔17〕〔18〕〔19〕〔21〕〔22〕同。

〔16〕W. Geiger, Pāli, Literatur und Sprache, § 77.1.

〔20〕The Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gathā, Indo-Iranian Journal, vol. V, 1961, Nr, 1, P.11.

〔23〕(大)8,446a—b。

〔24〕(大)8,490a。

〔25〕㊅8,72a。
〔26〕㊅8,555a—b。
〔27〕㊅8,317b—c。
〔28〕㊅25,530c—531a。
〔29〕㊅6,538b—539b。
〔30〕㊅8,623b。
〔31〕山田龙城《大乘佛教成立论序说》,第173—174页。
〔32〕参阅J.W.de Jong, Buddhist Studies, Berkeley, California, 1979. p.385—387.
〔33〕1935年,商务印书馆。
〔34〕1979年,中华书局。
〔35〕请参阅拙作《印度古代语言论集》,第228—334页。
〔36〕A Grammar of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A), Faculty of Asian Studies in association with Australian National University Press, Canberra 1973. 下面引用时略为《语法》。
〔37〕《语法》I,3。
〔38〕下面略称《宝德藏》。
〔39〕Lüders 在很多地方讲到这个问题,比如说 Philologica Indica, Göttingen, 1940, s.280 ff.; Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons, Akademie Verlag, Berlin, 1954。
〔40〕见《印度古代语言论集》,第228—333页。
〔41〕同上书,第412页。
〔42〕见《季羡林学术论著自选集》,第362页。
〔43〕我已经多次谈到这个问题,参阅《印度古代语言论集》,第272—277页;第428—431页。
〔44〕同上书,第279—294页,第432—435页。
〔45〕Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, New Haven, Yale University Press, 1953(以下引用 Grammar 时,略称 Edg. Grammar). p.3, § 1.27.
〔46〕Senart 校刊本。
〔47〕参阅《再论原始佛教的语言问题》(见《印度古代语言论集》,第412页)。

〔48〕Étinne Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien des Origines à l'Ére Śaka, Louvain-la-Neuve, 1976, p. 644.

〔49〕Philologica Indica, p. 280 ff..

〔50〕参阅《印度古代语言论集》第279—294页。

〔51〕Edg. Grammar, p. 39, §6.4.

〔52〕Philoiogica Indica, S, 291.

〔53〕见《三论原始佛教的语言问题》(《季羡林学术论著自选集》第362页)。

〔54〕Bu-ston, History of Buddhism, translated by E. Obermiller, Ⅱ Part, Heidelberg, 1932, p. 51.

〔55〕见《再论原始佛教的语言问题》(《印度古代语言论集》第412页)。

〔56〕同上书,第188—222页。

〔57〕参阅蒋忠新西藏藏本贝叶经《妙法莲华经》拉丁字母转写本《序言》,中国社科出版社,1988年。

〔58〕Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna, 见 German Scholars on India, vol. 1, Varanasi(India), 1973, p. 12.

〔59〕Über die "Marburger Fragmente" des Saddharmapuṇḍarīka,《哥廷根科学院集刊·语言学历史学类》,1972年,第一号,第79页。

〔60〕参阅《中世印度雅利安语二题》(见《季羡林学术论著自选集》第343页)。

〔61〕Histoire du Bouddhisme, p. 626—632.

〔62〕同上书, p. 643。

〔63〕参阅 Edg. Grammar, §8.30; §8.36 等等。

〔64〕John Brough, The Gāndhārī Dharmapada, London, Oxford University Press, 1962.

〔65〕同上书, p. 113。

〔66〕参阅 Edg. Grammar, §1.96,在这里 Edgerton 承认了是语音变化,但也没有忘记 m. c. 这一条尾巴。

〔67〕Ed. Conze, The Composition of Aṣṭa, BSOAS XIV, London 1952, pp. 251—262 = Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford 1967, pp. 168—184; Ed. Conze, The Development of the Prajñāpāramitā Thought, Buddhism and Culture (D. T. Suzuki Volume) Kyoto-Tokyo, 1960, pp. 24—45 = Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, pp, 123—147.

〔68〕Lal Mani Joshi 在他那一部书中,第 166 页,谈到 Haribhadra 给 Sañcaya 写了一部注释,叫 Subodhinī。他认为,Sañcaya 可能就是《宝德藏》。

〔69〕Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, ed. by Akira Yuyama, Cambridge University Press, 1976.

〔70〕《藏汉合璧<圣胜慧到彼岸功德宝集偈>考略》,《世界宗教研究》1983 年,第四期,第 14 页。Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Ⅱ. Bd. S.247—250,早出晚出两种说法都提到了。

〔71〕参阅上面 3.17。

〔72〕《印度佛教史略》,商务印书馆,1924 年,第 47 页。

〔73〕见《龙树菩萨传》,㊅50,184c。

〔74〕㊅25,84—85。

〔75〕龙树在这里讲到大小乘的区别,很有意思。他说:"欲辨二乘义故:佛乘及声闻乘。声闻乘狭小,佛乘广大。声闻乘自利自为,佛乘益一切。复次,声闻乘多说众生空。佛乘说众生空、法空。"

〔76〕参阅我在上面 3.14 和 3.15 提出的看法。龙树在这里所说的意见,证明我的看法是完全正确的。

〔77〕㊅25,531 b. Haribhadra 认为:《宝德藏》,根据 Bu-ston 的说法,使用的是中印度或摩揭陀方言。

〔78〕参阅 Lamotte, Sur la Formation du Mahāyāna, p.386。

〔79〕㊅8,443c。

〔80〕㊅8,425c。

〔81〕㊅8,508c。

〔82〕㊅8,518b。参阅 8,516b。

〔83〕㊅8,546b。

〔84〕㊅7,763b。

〔85〕㊅8,473a。

〔86〕㊅8,505b。

〔87〕㊅8,583b。

〔88〕㊅8,673a。

〔89〕㊅8,144c。

〔90〕㊅8,420c。

〔91〕㊅6,1066a。

〔92〕Lamotte 译为 du Buddha,单数,误。

〔93〕Sur la Formation du Mahāyāna,p.389.

〔94〕Buddhist Studies,p.346.

〔95〕参阅汤山明,精校本《宝德藏》,第 XX 页。

我和佛教研究

我接触到佛教研究，已经有五十年的历史了。1935年，我到了德国哥廷根，开始学习梵文、巴利文和吐火罗文，算是我研究佛教的滥觞。从那以后，在长达半个世纪的漫长的年代里，不管我的研究对象“杂”到什么程度，我对佛教研究始终锲而不舍，我在这方面的兴趣也始终没有降低。

“你研究佛教是不是想当和尚呀?”有人曾半开玩笑地问过我。我从来没有信过任何宗教，对佛教也不例外。而且我还有一条经验:对世界上的任何宗教，只要认真地用科学方法加以探讨，则会发现它的教义与仪规都有一个历史发展过程，都有其产生根源，都是人制造成的，都是破绽百出，自相矛盾的，有的简直是非常可笑的。因此，研究越深入，则信仰越淡薄。如果一个研究者竟然相信一种宗教，这件事情本身就说明，他的研究不实事求是，不够深入，自欺欺人。佛教当然也是如此。

那么为什么还要研究佛教呢?要想圆满地回答这个问题，应该先解决对佛教评价的问题。马克思主义对宗教的评价是众所周知的，从本质上来看，也是正确的。(参阅赵复三，《中国社会科学》1986年第三期，《究竟怎样认识宗教的本质》)佛教这个宗教当然也包括在里面。但是我感觉到，我们过去对佛教在中国所产生的影响的评价多少有点简单化、片面化的倾向。个别著名的史学家几乎是用谩骂的口吻来谈论佛教。这不是一个好的学风。谩骂不等于战斗，也不等于革命性强，这个真理早为大家所承认，可惜并

不为这位史学家所接受。平心而论,佛教既然是一个宗教,宗教的消极方面必然会有。这一点是不能否认的。如果我们说佛教简直浑身是宝,完美无缺,那也不是实事求是的态度。

但是佛教在中国产生的仅仅是消极的影响吗?这就需要我们平心静气仔细分析。从整个世界自古至今文化发展的情况来看,一个文化,不管在某一时期内发展得多么辉煌灿烂,如果故步自封,抱残守缺,又没有外来的新成分注入,结果必然会销声匿迹,成为夏天夜空中的流星。打一个未必很恰当的比方,一种植物,必须随时嫁接,方能永葆青春,放任不管,时间一久,就会退化。中华民族创造了极其卓越的文化,至今仍然没有失去活力,历时之久,为世界各民族所仅见。原因当然是很多的,重要原因之一,我认为,就是随时吸收外来的新成分,随时"拿来",决不僵化。佛教作为一个外来的宗教,传入中国以后,抛开消极的方面不讲,积极的方面是无论如何也否定不了的。它几乎影响了中华文化的各个方面,给它增添了新的活力,促其发展,助其成长。这是公认的事实,用不着再细加阐述。

我们过去在评价佛教方面,不是没有问题的。一些史学家、哲学史家等等,除了谩骂者以外,评价也往往失之偏颇,不够全面。他们说,佛教是唯心主义,同唯心主义作斗争的过程,就是中国唯物主义发展的过程。用一个通俗的说法就是,佛教只是一个"反面教员"。我们过去习惯于这一套貌似辩证的说法,今天我们谁也不再满足于这样的认识了。我们必须对佛教重新估价。一百年以前,恩格斯已经指出来过,佛教有辩证思想。我们过去有一些论者,言必称马恩,其实往往是仅取所需的狭隘的实用主义。任何社会现象都是极其复杂的,佛教这个上层建筑更是如此。优点和缺点有时纠缠在一起,很难立即做出定性分析。我们一定要屏除一切先入之见,细致地、客观地、平心静气地对佛教对中国文化的影

响进行分析,然后再做出结论。只有这样的结论才真有说服力,因为它符合客观事实。

现在大家都承认,不研究佛教对中国文化的影响,就无法写出真正的中国文化史、中国哲学史甚至中国历史。佛教在中国的发展是一个非常有意义的研究课题。公元前传入中国以后,经历了试探、适应、发展、改变、渗透、融合许许多多阶段,最终成为中国文化、中国思想的一部分。至于在中国发展起来的禅宗,最终发展到诃佛骂祖的程度,几乎成为佛教的对立面,也是人类思想史上的一个有趣的现象,值得深入研究的。佛教在中国产生了许多宗派,有的流布时间长,有的短。几乎要跟佛教"对着干"的禅宗流传的时间反而最长,也是一个值得深思的现象。

我还想在这里谈一谈整个宗教发展的问题。冯定同志在世时,我有一次同他谈到宗教前途问题。我提出了一个问题:是宗教先消灭呢,还是国家、阶级先消灭?最终我们两人的意见完全一致:国家、阶级先消灭,宗教后消灭。换句话说,即使人类进入大同之域共产主义社会,在一定的时期内,宗教或者类似宗教的想法,还会以某种形式存在着。这看起来似乎类似怪论,我却至今深信不疑。我记得,马克思讲过一句话,大意是:宗教是有宗教需要的人们所创造的。"宗教需要"有多种含义:真正的需要、虚幻的需要,甚至麻醉的需要,都属于"需要"的范畴,其性质大相径庭,其为需要则一也。否认这一点,不是一个唯物主义者。

那么,我们是不是就不要宣传唯物主义、宣传无神论了呢?不,不,决不。我们信仰马克思主义,我们是唯物主义者。宣传、坚持唯物主义是我们的天职,这一点决不能动摇。我们决不能宣传有神论,为宗教张目。但是,唯其因为我们是唯物主义者,我们就必须承认客观实际,一个是历史的客观实际,一个是眼前的客观实际。在历史上确实有宗教消灭的现象,消灭的原因异常复杂。总

起来看，小的宗教，比如会道门一类，是容易消灭的。成为燎原之势的大宗教则几乎无法消灭。即使消灭，也必然有其他替代品。举一个具体的例子，佛教原产生于印度和尼泊尔，现在在印度它实际上几乎不存在了。现在的一些佛教组织是人为地创办起来的。为什么产生这个现象呢？印度史家、思想史家有各种各样的解释，什么伊斯兰的侵入呀，什么印度教的复活呀。但是根据马克思的意见，我们只能说，真正原因在于印度人民已经不再需要它，他们已经有了代用品。佛教在印度的消逝决不是由于什么人，什么组织大力宣传，大力打击的结果。在人类历史上，靠行政命令的办法消灭宗教，即使不是绝无仅有，也是十分罕见。

再看一看眼前的客观实际。世界上第一个社会主义国家苏联，建国至今快七十年了。对无神论的宣传可谓不遗余力，对宗教的批评也可谓雷厉风行。然而结果怎样呢？我们现在从许多刊物上都可以读到，在苏联，宗教并没有被消灭，而且还有一些抬头之势。"一边倒"的时代早已一去不复返了。我们决不认为苏联什么都好，但是苏联的经验和教训，确实是值得我们借鉴的。

总之，我认为，对任何宗教，佛教当然也包括在内，我们一方面决不能去提倡；另一方面，我们也用不着故意去"消灭"。唯一的原因就是，这样做，毫无用处。如果有什么地方宗教势力抬头了，我们一不张皇失措，二不忧心忡忡。张皇无用，忧心白搭。宗教是在人类社会发展到某一阶段产生出来的，它也会在人类社会发展到某一个阶段时消灭。操之过急，徒费气力。我们的职责是对人民进行唯物主义、无神论教育。至于宗教是否因之而逐渐消灭，我们可以不必过分地去考虑。

宗教会不会成为社会发展、生产力发展的障碍呢？会的，但并非决定性的。研究宗教史，我们会发现一个很有趣的现象：宗教会适应社会的发展、生产力的发展而随时改造自己，改变自己。在欧

洲,路德的宗教改革是一个例证。在亚洲,佛教小乘改为大乘,大小二乘在个别国家,比如说在日本,改为和尚能结婚,能成家立业,也是一个例证。在日本,佛教不可谓不流行,但是生产力也不可谓不发达,其间的矛盾并不太突出。我刚从日本回来,在日本,佛教寺院和所谓神社,到处可见,只在京都一处,就有一千七百多所。中国所谓“南朝四百八十寺”,同日本比起来,简直是小巫见大巫了。我参观的几所寺庙占地都非常大。寺里绿树参天,净无纤尘,景色奇秀,幽静宜人,同外面的花花世界,形成鲜明的对照,人一走进去,恍如进入另一世界。日本人口众多,土地面积狭小,竟然留出这样多的土地供寺院使用,其中必有缘故吧。我个人认为,这是一个非常有趣,非常有意义的现象,值得我们深入研究。我们是否可以这样说:佛教在日本,不管是以什么形式存在,一方面能满足人们对宗教的需要,另一方面又不妨碍生产力的发展,所以才能在社会上仍然保持活力呢!我感觉到,我的这些议论颇有点怪论的味道。但是,我确实是这样想的,我不愿意欺骗别人,所以就如实地写了出来,以求教于方家。

话说得太远了,我们还是回头谈中国佛教吧。我个人研究佛教是从语言现象出发的。我对佛教教义,一无兴趣,二无认识。我一开始就是以一个语言研究者的身份研究佛教的。我想通过原始佛典的语言现象来探讨最初佛教的传布与发展,找出其中演变的规律。让我来谈佛教教义,有点野狐谈禅的味道。但是,人类思维有一个奇怪的现象:真正的内行视而不见的东西,一个外行反而一眼就能够看出。说自己对佛教完全是外行,那不是谦虚,而是虚伪,为我所不取。说自己对佛教教义也是内行,那就是狂妄,同样为我所不取。我懂一些佛教历史,也曾考虑过佛教在中国发展的问题。我总的感觉是,我们在这一方面的研究还非常落后。同日本比较起来,落后很远。我们现在应该急起直追,对佛教在中国历

史上和文化史、哲学史上所起的作用，更要细致、具体、实事求是地加以分析，以期能做出比较正确的论断。这一件工作，不管多么艰巨，是迟早非做不行的，而且早比迟要好，否则我们就无法写什么中国哲学史、中国思想史、中国文化史，再细分起来，更无法写中国绘画史、中国语言史、中国音韵学史、中国建筑史、中国音乐史、中国舞蹈史，等等。总之，弄不清印度文化，印度佛教，就弄不清我们自己的家底。而且印度佛教在中国的影响决不仅限于汉族，其他兄弟民族特别是藏族和蒙族，都受到深刻的影响。在这方面，我们的研究更为落后，这种现象决不能让它继续下去了。

现在《文史知识》——一个非常优秀的刊物——筹组了这样一期类似专号的文章，我认为非常有意义，非常有见地。《文史知识》真正做到了雅俗共赏，不但对一般水平的广大读者有影响，而且对一些专家们也起作用。通过阅读本期的文章，一方面可以获得知识，另一方面，也是更重要的一方面，还可以获得灵感，获得启发，使我们在研究佛教的道路上前进一步，以此为契机，中国的佛教研究的道路将会越走越宽广，越走越深入，佛教研究的万紫千红的时期指日可待了。

1986 年 6 月 24 日

研究佛教史的意义和方法

源于尼泊尔和印度的佛教是世界三大宗教之一。它本身产生、发展、传布和衰微的规律,非常有研究的价值。这对于一般宗教学的研究有重要意义,对于印度历史,甚至对于中国历史和中国思想史的研究也是不可缺少的。不弄清印度佛教思想的发展,中国思想史的研究是无从着手的。

佛教史从全世界范围来看,可以说是一门显学。在我国用多种文字翻译的佛典,数量居世界之首。对我国的思想、文化、艺术、语言、文学产生过极大的影响。过去我国学人曾对佛教发表了大量或长或短的著作。到了今天,在建设社会主义的过程中,研究佛教也不是可有可无的工作。在国外,在欧美、日本都有很多成绩卓著的佛教史专家。日本佛教史专家的数目,哪一国也比不上。各国已经出版了很多佛教史专著,英、德、法、意、荷兰、俄、日等语言都有。零篇的论文更不计其数。现在世界上许多国家,许多大学里都设有佛教课程,都开设了梵文、巴利文和中亚古代语言的课程。研究势头方兴未艾,行将见有更多的人力投入其中。

至于研究方法,则很难定于一尊。“师父领进门,修行在个人”,这两句俗语在这里也是正确的。据我个人的看法,在今天的中国,研究佛教首先必须懂得马克思主义。我并不是说,照抄马克思主义的词句,生吞活剥,生搬硬套,断章取义,捕风捉影。那种做法本身就是违反马克思主义的。我只是说,我们必须掌握马克思主义的精神实质,缺少这一点,必将陷入迷途而不能自拔。

其次，必须掌握多种外国语言。有一点梵文和巴利文的知识也是必要的。千万不要不懂装懂，连梵文字母都不认识而自称是梵文专家。此外，英文、德文、法文、日文、俄文，最好多会几种。“韩信将兵，多多益善”，不懂外文，无法进行佛教史的研究。

另外，对于中国思想史和欧洲思想史必须具备一定的水平。过去唯心主义哲学家那一套思维方式，推理方式，也必须熟悉。能钻得进去，又能摆脱出来。

以上意见，卑之无甚高论。但真想做到，还必须付出极大的劳动，必须锲而不舍，持之以恒，方克有成。科学研究是老老实实的工作，半点假也不容许搀的。做学问还是老实一点好。

1987 年 3 月 8 日

佛教开创时期的一场被歪曲被遗忘了的“路线斗争”

——提婆达多问题

提婆达多是释迦牟尼的堂兄弟,在佛经中他被描绘为十恶不赦的坏人。实际上他是一个非常有才能、威望很高的人。他有自己的戒律,有自己的教义,有群众。他同释迦牟尼的矛盾决不是个人恩怨,而是“两条路线”的斗争,在佛教史上是重大事件。他的信徒,晋代法显在印度看到过,唐代玄奘和义净也看到过。足征他的影响之深远,历千数百年而不息。这是佛教史上的一个重要问题。可惜过去还没有人认真探讨过,本文是第一次尝试。以后再写印度佛教史,必不应再忽略这个事实。

一 问题的提出

从全世界范围来看,印度佛教史的研究,经过了100多年的努力,已经取得了辉煌的成绩。但是这并不等于说,其中的一切问题都已经解决了。有很多问题,甚至是重大的问题,还有待于进一步的研究与探讨。这一点几乎是所有的学者都承认的。中外学者们也提出了一些这样的问题,说明他们对研究工作中不足之处是感觉到的,认识到的。但是,唯独有一个我认为是佛教初期的一场重大的斗争问题,却从来没有人提出来过。只有现在常常使用的一个新词:“路线斗争”约略能表达出这场斗争的重要性。这就是提婆达多问题。

稍稍熟悉印度佛教史的人都知道，提婆达多（Devadatta，旧译“调达”，意译“天授”）是佛祖释迦牟尼的堂兄弟，后来加入了僧伽，当了和尚。所有的佛典都说，提婆达多是一个天生的坏人、恶人。处心积虑想篡夺僧伽的领导权，多次想谋害佛祖，拉帮结伙，从事“破僧”（破坏僧伽）活动。最后堕入地狱，永世不得翻身。中国古话说：“胜者王侯败者贼。”释迦牟尼成了王侯，成佛作祖，至今还高踞许多佛教国家美轮美奂的大雄宝殿中莲花座上，而提婆达多则成了不齿于佛徒的狗屎堆，成了佛教的犹大。千百年来，代代相传，众口铄金，从无异辞。

几乎所有的中外学者的有关印度佛教史的著作中，都提到提婆达多，有详有略，有重有轻；但其内容则基本上是一致的。这些书都重复佛典中的记载，讲一点他同佛祖的亲属关系，讲一点他企图破坏僧伽团结的故事。至于他究竟是一个什么样的人？他究竟为什么要“破僧”？他同佛祖的斗争究竟有什么意义？这一场斗争在佛教史上究竟有什么影响？对于这一些问题，从来没有书认为这真能成为问题，真值得去探索一下。中国到印度去取经的高僧们，在印度巡礼佛教圣迹的过程中，也都提到在什么什么地方当年提婆达多企图伤害佛祖，也都讲到一些两个堂兄弟斗争磨擦的情况，理所当然地都把提婆达多看做叛徒。

我在下面从印度佛教史的著作中举出几个例子，说明一下我上面提到的这种情况。至于中国僧人的游记则不再列举，因为那种充满了僧侣偏见的记载对我们今天的学术探讨毫无用处，最多只不过证明这些都是偏见而已。在中国学者的著作中我只想举出一部来，这就是吕澂先生的《印度佛教史略》[1]。在本书的本篇上，第一章，第四节中，有一段关于提婆达多的话：

佛陀既于社会得势，随而反对者往往有之，其中最著者为

禅那教徒,如摩揭陀王阿阇世即初信禅那教者,又阿阇世之亲信者佛陀从弟提婆达多,亦同教徒也,故设诸计略以坏佛教。彼欲害佛者三数次,初放醉象,次使狂人,后投大石,而皆目的不果,遂自称为大师,而诽谤沙门瞿昙非大师。又云五法是道,瞿昙所说八支圣道则非真道。所云五法者:一至寿尽着粪扫衣,二至寿尽常乞食,三至寿尽唯一坐食,四至寿尽常露居,五至寿尽不食一切鱼肉血味盐酥乳等。此皆较佛陀之戒更为峻严,因此一时得众之欢心,而暂使佛众叛教云。

禅那教,今作耆那教。说提婆达多是耆那教徒,恐无根据。这里讲到提婆达多与佛祖的矛盾,其理解不高出同类书籍的水平。说到醉象、狂人、大石,皆拾佛典牙慧,未辨真伪。说提婆达多“暂使佛众叛教”,亦与历史事实有违。吕先生在他的新著《印度佛学源流略讲》[2]中没有再提到提婆达多的问题。

欧美印度佛教史的专家们当然并没有忽视提婆达多这个人,几乎没有一部印度佛教史没讲到他的。我在下面按照出版年代的顺序选出几部书来,稍稍加以说明。

第一部书是荷兰学者克恩的《佛教和它在印度的历史》[3]。书中用大量的篇幅相当详尽地叙述了提婆达多的历史,主要是根据巴利文经典,同时又引用了其他语言的佛典。在第一卷,第149—153页,克恩叙述了提婆达多和一群释迦族的青年,还有理发匠邬波离(Upāli),一起出家,加入僧伽。提婆达多后来得到了一个没有成为阿罗汉的人能够得到的最高智慧。第175页,讲到提婆达多与佛祖的第一次冲突。第226—253页,叙述了提婆达多与阿阇世的关系,讲到他们俩如何谋划弑父杀佛。第230页,佛祖说,提婆达多过去是好的,后来性格变了。第236页,提到了提婆达多的五法。第二卷,第73—87页,克恩详细论述了佛教徒的吃肉问题。

总之，克恩用了很多篇幅来介绍提婆达多；但是，他主要是照抄佛典的原文，对于提婆达多与释迦牟尼矛盾的性质，几乎是一字没提。

第二部是英国学者查尔斯·埃利奥特的《印度教与佛教史纲》[4]。这一部书在第9—13页，叙述了佛陀的历史，但是根本没有讲到提婆达多。

第三部书是德国学者杜图瓦的《佛陀传》[5]。这一部书，第164—188页，叙述提婆达多破坏僧伽团结的故事。作者注明是根据巴利佛典 Cullavagga Ⅶ，2—4。因此，他不可能对提婆达多提出什么新的看法。

第四部书是德国学者奥尔登堡的《佛陀，他的生平、学说和僧团》[6]。在这一部书中，第179—180页，叙述了提婆达多同释迦牟尼的矛盾，说提婆达多出于野心，企图害佛。他提出了五法，也是为了篡夺僧伽的领导权，最后堕入地狱。第343页，又讲到提婆达多用大象害佛的故事。所有这一切都没有超出巴利文佛典的范围。奥尔登堡的这一部书在欧美流行最广，威信最高。但是，在提婆达多问题上，表现出来的水平不过如此。

第五部书是比利时学者拉茂特的《印度佛教史，自创始至塞伽时期》[7]。在这一部书中，第19—20页，叙述了释迦牟尼的生平，讲到提婆达多与阿阇世合谋：一弑父，一杀佛；一夺王位，一夺僧伽领导权，不外是醉象、狂人、大石之类。第69—70页，又讲到提婆达多想篡夺僧团的领导权。第374页，讲到玄奘在印度还看到了谨遵提婆达多遗训的佛教僧侣，拉茂特在这里引证了玄奘《大唐西域记》卷十，羯罗拿苏伐剌那国的记载。第728—729页，又讲到提婆达多与释迦牟尼的矛盾，明确指出，这是破坏僧伽团结的活动(Schisme)。特别值得提出来的是第572页关于佛教部派出现的论述。拉茂特说，在如来佛还活着的时候，出现过两次僧团破裂的情

况,其中之一的首领就是提婆达多。拉茂特的这一部书被认为是近几十年来欧美研究印度佛教史的最高成就,备受赞扬。同以上几部书比较起来,这一部书确有一些与众不同之处,比如它讲到《大唐西域记》中有关于提婆达多信徒的记载,眼光确实超过了以上诸家。但是,仅就此事而言,拉茂特也有其局限性,义净在《南海寄归内法传》(已有英文译本)中关于同一件事的记载,他就没有引用。因此,如果想给此书以实事求是的评价的话,赞美之词只能到此为止。拉茂特,同以上诸家一样,一点也没有认识到提婆达多问题在印度佛教史上的重要意义。

第六部书是加拿大学者瓦特尔的《印度佛教》[8],这是最晚出的一部书。在这一部书中,第62—63页,叙述在佛陀涅槃前不久,提婆达多向他提出让领导权的问题。遭到拒绝,就企图害佛。他是阿阇世的密友,阿阇世的父亲逊位,让自己的儿子登基。提婆达多怂恿阿阇世杀害佛陀。提婆达多还提出了五法,以与佛陀对抗。瓦特尔指出,这是一次"破僧"的举动,并且提到,提婆达多获得了某一些成功,他那分裂出去的僧团(Schimatic community)存在了几个世纪之久(several centuries)。瓦特尔高明之处就在最后这一点。但是也就仅此而已,他对提婆达多事件的认识比起以上诸家来并不高明多少。

最后,我还想引用两部印度学者的著作,一部是杜德的《在印度的佛教部派》[9]。在不到一页的篇幅中(第38—39页),杜德叙述了提婆达多事件(The episode of Devadatta)。他说,这几乎是一次破僧活动(saṅghabheda),虽然佛典律中没有这样说。他列举了提婆达多提出来的"五法",并且指出,在如来佛的直系弟子中也有一些实行苦行的人(dhūtavādin)。杜德还提到玄奘和义净关于提婆达多信徒的记载。看来杜德对提婆达多事件的认识没有能超出一般的水平[10]。

第二部是慕克吉的《提婆达多的传说》(B. Mukherjee, Die Überlieferung von Devadatta, München 1966)。这是一部专门研究提婆达多的书，在以上诸书中是水平最高的。它把提婆达多的事迹分为主要传说、附属传说、个别记载三大项。主要传说包括四件大事：一，作为和尚的提婆达多；二，提婆达多想夺取领导权；三，夺权斗争和他的恶行；四，他那破僧的尝试，然后加以综述并分析其可靠性。附属传说包括提婆达多的家谱、他的青年时期、杀死大象、参加射箭比赛、想毒死佛陀从而堕入地狱。个别记载对象仍然是上述诸大事。最后一部分是资料的鉴别和评价。作者根据提婆达多传说各异本，主要是上座部、法藏部、化地部、说一切有部和根本说一切有部的五部律，分析事件的过程，确定其先后次序。他触及了一些敏感的问题，比如佛陀派阿难或舍利弗到王舍城去宣布提婆达多非法(第52—54页)，提婆达多的五法(第41—45页，第104页)，提婆达多与阿阇世和晡剌拿的关系(第126页)。作者指出了提婆达多代表正统方向，这是本书的高明之处。但是其高明也就到此为止。作者一点也没有认识到，这在佛教开创时期是一场两条路线的斗争，也没有分析提婆达多思想与晡剌拿的关系。因此，我们只能说，他的认识有极大的局限，没有搔到痒处。

欧美和印度学者的著作就引到这里为止。我不想求全，因为没有那个必要。这几部著作是有代表性的，鼎尝一脔，豹窥一斑，欧美、印度的研究水平一目了然。这些著作和我没有引用的众多著作，基本上都没有脱开正统佛典的羁绊。哪一部书也没能真正认识提婆达多事件的重要意义，这一件事真成了千百年来印度佛教史上待发之覆。多少年来，我个人就对此事有所怀疑。因此，在搞其他研究工作之余，随手搜集了一些有关提婆达多的资料，现在加以整理，希望能够用新观点来探讨这个问题，还提婆达多事件以本来面目。同时也希望对印度佛教史的研究增加点新东西，在某

一些方面改变对印度佛教史发展规律的认识。如果我的观点能够站得住脚的话,将来再写佛教史必须在一定范围内改换一下写法。

二 佛典中对于提婆达多的论述

为了解决提婆达多问题,我想从分析佛典中关于他的记载入手。现存的佛典都是释迦牟尼的弟子们和再传弟子们的一家之言。提婆达多是斗争的失败者,对于他根本不可能有真实的记载。既然不真实,就必然自相矛盾。这情况有点像印度古代的唯物主义者,他们的著作(如果有的话)都已荡若云烟,今天要想了解他们,只能从他们那些胜利了的论敌的诬蔑不实之辞中去细心地爬罗剔抉。对于提婆达多,我们也只能利用现存的佛典,剔抉其矛盾之处,然后努力摄取真相。

佛典中关于提婆达多的论述多如牛毛。想全面地介绍提婆达多,困难不在于材料太少,而在于材料太多。我经过反复考虑,决定以唐义净译的《根本说一切有部毗奈耶破僧事》为基础来加以叙述(以下简称《破僧事》),于必要时采用一些其他佛典的说法。《破僧事》实际上类似一部佛传,我只选取其中与提婆达多关系密切的事件加以介绍。《破僧事》的梵文原文已在巴基斯坦吉尔吉特(Gilgit)发现,但残缺不全,只剩下最后一段[11],对我们参考价值不大。

《破僧事》[12]叙述提婆达多破僧的故事用的是典型的印度方式。几乎是从开天辟地讲起,讲人类的出现、人类的逐渐堕落、私欲渐增,出现了争夺土地的现象,因而产生了国王(地主),中间经过了无数年代,出现了释迦种,又经历了不同的国王统治,到了师子颊王。他生了四个儿子:净饭、白饭、斛饭、甘露饭。净饭王生二子,长子即佛祖释迦牟尼,次子是难陀。白饭生二子,斛饭生二子,

甘露饭也生二子，长子是阿难（庆喜），次子是提婆达多[13]。提婆达多是释迦牟尼的堂兄弟。

接着讲释迦牟尼的诞生，用的也完全是印度方式，从睹史多天宫讲起，佛典中所有的佛传几乎都是这样。在以下的叙述中，一方面竭力宣扬佛祖的神奇，另一方面又竭力渲染提婆达多的卑劣。提婆达多与佛祖一败一胜，这种情况是在意料中的。

佛祖与提婆达多的矛盾从很早的时期就开始了。太子（佛祖）学习乘马射箭，有博士来教，他的阿舅就说：“唯提婆达多本自恶性，无有慈心，愿请博士勿教妙杀之法。”薛舍离城的居民向太子献宝象。提婆达多出于嫉妒，打死宝象。太子把大象尸体遥掷城外，太子挽弓射下大雁，提婆达多来抢。后来太子厌倦人世，出家修道。渡过弶伽（恒）河，到了王舍城附近的阇崛山旁野林中，修习苦行，同一群苦行者在一起。他翘一足至二更方休，他五热炙身至二更方休，实行严酷的苦行。但是，他不久就感觉到，这样苦行的结果仍然是天上人间轮回不息，“此是邪道，非清净道”〔《大正新修大藏经》（以下缩写为㊅）24，119b〕。他便毅然舍弃这种苦行方法，另寻其他途径。他走到伽耶城南尼连禅河边，在这里实行另外一种苦行，想闭塞诸根，不令放逸，闭气不令喘息，结果身体忍受了极大的痛苦，仍然不得入于正定。只喝小豆大豆及牵牛子汁，结果身体羸弱，毫无所获。最后他认识到，“此非正道，非正智，非正见，非能到于无上等觉”（㊅24，121b）。他决心舍弃苦行之道，吃了二村女献上的粥，恢复了体力。他来到了尼连禅河东金刚地，坐在菩提树下，终于证无上正智，他成了佛[14]。

释迦牟尼成了佛以后，经过深思熟虑，决定留在世上，宣扬大法。他首先想到那五个苦行伙伴，于是走到波罗尼斯城仙人堕处施鹿林中，为他们五人说法，“度憍陈如五苾苾（刍）众，次度耶舍五人，次度贤众六十人民”（㊅24，156c）。这可以说就是僧伽的滥觞。

要讲“破僧”，必须从这里讲起，因为有了僧伽，才能谈到破；没有僧伽，何从破起呢？

总之，从此之后，佛法逐渐传播起来，僧伽逐渐扩大起来。释迦牟尼会见频毗娑罗王，接受了给孤独长者的赠园，进行了一系列的佛教史上著名的活动。后来他决定回家看望父亲净饭王。净饭王大喜过望，用极其隆重的仪式欢迎了自己这成了佛的儿子。王令人击鼓鸣槌，“宣王教令，普使投劫比罗城内家家一子随佛出家”（㊅24，144c）。斛饭王二子，一名无灭，一名大名，无灭出了家，大名没有。无灭来到贤释种王那里。“住彼一宿。王言：‘童子！我若随汝出家，天授（提婆达多）当为释种王，与诸释种极为大患。可共相劝天授同共出家。’”于是就把天授叫了来。天授也有自己的打算：“我报言不出家者，贤释种王亦不出家。我设方便，应当诳彼。”他于是就回答说：“王既出家，我亦不住。”这实际上是一句谎话，但是贤王对公众宣布了这个消息，提婆达多搬起石头，砸了自己的脚，迫不得已，只好出家。同时剃头匠邬波离也出了家。世尊规定，他们都要礼邬波离足。提婆达多认为这样有失身分。世尊让他照办，他不肯。“第一先起破佛之意”（㊅24，146a），他要设法伤害释迦牟尼了。从此以后，在僧伽内部，在释迦牟尼与提婆达多之间，矛盾与斗争就接二连三地发生了。

频毗娑罗王的儿子未生怨王（阿阇世，Ajātasatru）归依了世尊。他告诉守卫宫门的执仗人说，若见世尊及僧尼居士来，应当立刻放他们进来，“若见提婆达多及彼徒众，应须掩障，勿使其前。”（㊅24，147c）既曰“徒众”，足见此时提婆达多已经不是单枪匹马。他遭到拒绝，怀疑嗢钵罗色苾刍尼从中捣了鬼，就打了她。这个苾刍尼遂即入无余依涅槃界。提婆达多同未生怨王的关系是他一生重要事件之一，以矛盾开始，后来二人却成了密友。此是后话，这里暂且不谈。

提婆达多一生中另一个重要事件是他同外道六师之一的晡刺拿(Pūraṇa Kāśyapa,巴利文 Pūrana Kassapa,佛典中异译甚多:富兰那·迦叶,不兰·迦叶等等)的友谊。这一件事似乎为人们所忽略,其中有重大意义;但是我还没有看到任何一部印度佛教史谈到过这个问题。事情的经过是这样的:莲花色尼涅槃之后,提婆达多忧心忡忡,“以手支颊,退在一边,愁思而坐”(㊅24,148b)。这情景被晡刺拿看到,问提婆达多是什么原因。提婆达多如实告知。下面我引一段《破僧事》原文:

> 晡刺拿曰:“我常谓诸舍迦种内唯汝一个解了聪明。岂谓汝今亦成愚蠢。岂有后世,令汝见忧?若有后世,汝造斯业者,我亦为斯愁思而住。”彼为开解天授情故,便于对面扑破己瓶,而告曰:“纵天世间不能令此更为和会。更无后世,谁往受之?作者受者并成虚说。然而可往劫毕罗伐窣睹城,自称天子,为王而住。我当作汝第一声闻。”于时提婆达多便谤无圣,邪见遂兴,能令一切善根断绝。(㊅24,148c)

可见二人默契于心的情况。佛祖咒骂提婆达多将堕入地狱。

提婆达多也索性一不作二不休,别立五法。他告诉自己的徒众说:

> 尔等应知,沙门乔答摩及诸徒众,咸食乳酪,我等从今更不应食。何缘由此?令彼犊儿镇婴饥苦。又沙门乔答摩听食鱼肉,我等从今更不应食。何缘由此?于诸众生为断命事。又沙门乔答摩听食其盐,我等从今更不应食,何缘由此,于其盐内多尘土故,又沙门乔答摩受用衣时截其缕绩,我等从今受用衣时留长缕绩。何缘由此?坏彼织师作功劳故。又沙门乔

答摩住阿兰若处,我等从今住村舍内。何缘由此?弃捐施主所施物故。(㊅24,149b)

这五法都是想同释迦牟尼"对着干"的结果。但其意义远不止此。下面第四章再谈这个问题。在同一部《破僧事》中,下面释迦牟尼又讲到提婆达多破僧的五种禁法:一、不居阿兰若;二、于树下坐;三、常行乞食;四、但蓄三衣;五、着粪扫服。(㊅24,153b)这同五法有一定联系,可参考。

提婆达多与释迦牟尼结怨越来越深。提婆达多公然凌辱佛妻耶输陀罗,被瞿弥迦掷入池内。他从水窦中逃走,衣服被橛杙所裂,白氎一条,遂成两片,他说道:"善哉斯服,巧称净仪,为我声闻,制其裙服。"(㊅23,149c)他跑进宫中,又被耶输陀罗抓住双手,十指迸血流出。他怀恨出宫,把毒药填指爪中,想掴佛脚令伤。结果是十指并皆摧破,吃了大苦头。而且无间之火遍燎其身,现身堕入无间无隙捺落迦(地狱)中。舍利弗呾啰(舍利弗或舍利子)到地狱里去看提婆达多,看到他在那里受苦,火烧水浇,火焰铁山磨碎其身。又有铁棒遍皆热焰,打碎其头。又有大象来践踏其身。舍利弗呾啰又到外道六师受苦之处。首先看到高迦离迦[15],在他舌头上有1000张犁在耕垦。他又去看提婆达多的朋友晡剌拿迦摄波,有500张犁时时耕舌。《破僧事》上面这一段叙述,时间顺序完全混乱。可见《破僧事》不是出自一人之手。也或许是因为印度思想方式本来就不注意时间顺序。下面释迦牟尼结合提婆达多的罪行,讲了几个本生故事。

下面主要讲破僧问题。这是《破僧事》的主题,也是提婆达多的首要罪状。释迦牟尼给"破僧"下了一个定义,他说:"何谓破僧?若一苾刍,是亦不能破僧伽也。若二若三乃至于八,亦复不能破和合众。如其至九,或复过斯,有两僧伽,方名破众。"(㊅24,153b)提

婆达多宣布五种禁法，同释迦牟尼唱反调，以达到破坏僧伽的目的。如来佛宣布：“若有人破和合众已，此人定生无间之罪，亦成无间之业者。”(㊅24,154a)下面他又施展了印度那种典型的烦琐分析的本领，共总区分了18种不同的情况，有的只生无间罪，不成无间业；有的既生无间罪，亦成无间业。

下面的叙述，时间顺序又混乱起来。忽然插入了一段世尊为五苾刍说法的故事。又回头讲释迦牟尼同耶输陀罗结婚和罗怙罗的诞生。跟着来的是罗怙罗出家，耶输陀罗招待佛祖，度500释子及邬波离，阿难陀诞生，佛祖度阿难陀，绕了很大的弯子，最后又讲到提婆达多。佛在王舍城竹林迦兰铎迦园中，有500苾刍围绕世尊，皆是阿罗汉，唯提婆达多未得圣果。苾刍有神通，提婆达多请求佛祖教他神通，佛祖不肯。他又请求阿若憍陈如等以及500上座教，他们都不肯。最后他又找十力迦叶，十力迦叶不了解佛祖和500上座的用意，冒然把神通教给提婆达多。提婆达多就利用了这神通力去见太子阿阇世，用变化神通迷惑住了太子，得太子种种利养。提婆达多既得利养，遂起贪心，企图篡夺僧伽的领导权，自己心里想：“世尊不如与我四众，我自教示而为说法。世尊当可宴寂而坐，修习善法，常住安乐。”(㊅24,169a)这个念头一起，立即失掉神通，可他自己不知道，率领自己的四个亲信苾刍：一名迦利迦，二名褰荼达骠，三名羯吒谟洛迦底沙，四名三没罗达多，来见世尊，要求世尊让位。遭到拒绝，于世尊处遂起七种逆心。

从此以后，提婆达多带领四个亲密伙伴，破大众，破法轮，目的在于名扬后世。佛派一些苾刍去劝阻他们，但是他们不听，“坚执其事，无心弃舍”，“佛告诸苾刍：提婆达多共伴四人，顺邪违正，从今已去，破我弟子和合僧伽，并破法轮，有大势力。”(㊅24,172a)。众多苾刍告诉提婆达多，他得到利益供养，都是上座十力迦摄之德。但是提婆达多完全否认，声称是自己日夜常求精进苦行之力

所得。说了这样无恩之语,于是失掉了神通。

提婆达多率领500苾刍,于人间游行。阿阇世王爱乐提婆达多,送给他500车粮食,令作路粮。提婆达多于人间常行非法不善。佛祖让阿难带一个苾刍,跟着提婆达多,到王舍城,街街曲曲,见了婆罗门及长者居士,说:“提婆达多及同伴,若作非法罪恶人,不须谤佛法僧。何以故?此人非行佛法行人。若有人说提婆达多有神通威德,汝报彼:提婆达多先有神通,今悉退失,无一神验。”(㊅24,173c)

医王侍缚迦(Jīvaka)善知佛意,同佛关系密切。他想:如来大金刚体,微少酥膏,何以为足?于是给了如来二斤熟酥膏。如来吃了下去,完全能消化。提婆达多见了以后,也要求医王给自己二斤。但是,吃下去以后,无法消化,早晨吃了粥,腹即大痛,旋转叫唤,昼夜不安。世尊按了他的头顶,于是痛苦解除,从死得苏。但是,提婆达多不知感恩,反出恶言。世尊听到以后,对苾刍们讲了许多本生故事,说明提婆达多从来都是无恩无报的。

下面又讲提婆达多与阿阇世王的关系。提婆达多挑拨离间阿阇世王父子关系,说阿阇世已经长大,但是老王仍不传位给他。阿阇世于是蓄意害父,以掷稍刺其父频毗娑罗王,打破粥铛,不让如来吃到粥。有一次他又用掷稍打着父王手指,这都是受了恶友提婆达多的怂恿与挑拨。父王问他,为什么在父前掷剑。他回答说:“父有受用,我无受用。”父王于是把瞻波城送给他,让他受用。提婆达多又怂恿他征税重役逼迫百姓。父王除王舍城外把整个摩揭陀国都送给了他,他仍然苦役损害摩揭陀城邑人民。父王送他更多的土地。他便与提婆达多相互勾结,压榨百姓。他最后囚禁了父王,不给饭吃,百般虐待折磨,老王终于饿死。

提婆达多又进一步对阿阇世王说道:“我以教汝今得王位,今须建立令我作佛。”阿阇世说:“佛身有金色,汝身无金色。”于是提

婆达多就唤金匠，在他身上作成金色。金匠用热油涂身，上面涂上金箔。他忍受痛苦，大声叫唤。佛脚上有轮相[16]。提婆达多受大辛苦，烧脚作成轮相。他还处心积虑，想把世尊杀死。南天竺来了一个巧匠，善造抛车。提婆达多就找他造500人能牵引的抛车，想用抛车打死住在鹫峰上的世尊。此时世尊从座而起，将入深山岩穴之内。提婆达多同500人一起，发机飞石，直击如来。执金刚神在空中用金刚杵打石令碎，碎石伤了佛足。有商人献上牛头栴檀，用来涂脚，血流不止。如来又用童女乳汁来涂脚，血仍不止。在这中间，提婆达多还多方捣乱破坏。后来十力迦摄发大誓愿，如来血便止，疮即除。诸苾刍苾刍尼男女居士皆大欢喜，踊跃无量。唯提婆达多与阿阇世王和那四位恶友心不欢喜，口出恶言。如来讲了几个本生故事，说明他同提婆达多结怨的因缘。有一次，如来同众苾刍入王舍城，有人放出护财大象。大象看到如来和徒众，大为嗔怒，冲向如来。此时提婆达多同阿阇世王在高楼上甚大喜悦，庆幸如来末日临头。结果如来施展法力，降服了大象。

在讲了几个本生故事以后，世尊又强调了两件事。一件是他强调：“若依我教者，皆得离大苦难，若依提婆达多者，皆在苦难之中。”(㊅24,200c)他在下面又讲本生故事，来阐明他这个论点。第二件事是他强调提婆达多愚痴。他说：“提婆达多非但今世愚痴，往时亦然。”(㊅24,202b)接着又讲了几个本生故事，说明在过去世提婆达多也是愚痴的。

《破僧事》最后一部分着重叙述提婆达多破僧的过程。有一次，时世饥俭，乞食难得。世尊静住三月。时提婆达多也在夏三月中安居。我在下面引一段原文：

满三月已，提婆达多为诸大众广说妙法：“苾刍当知，沙门乔答摩常说法时，赞叹在山寂静，离诸烦恼，解脱最疾最速。

> 一者乞食,二者粪扫衣,三者三衣,四者露坐。如是四人去诸尘垢,证得解脱。若有人不乐如是四种修道,不乐解脱者,即合受筹出离众外。"说此语已,于时大众五百苾刍人各受筹,随提婆达多出离众外。行至门首,罗怙罗见语五百苾刍曰:"云何舍如来随逐恶党而去?"诸苾刍告罗怙罗曰:"我于三月安居饥饿,蒙提婆达多供给取食,并将杂物而供养之。若不袛济,我等死尽。"(㊅24,202c)

这里讲的是"四种修道",上面㊅24,153b讲的是"五种禁法",这里缺一个"不居阿兰若",其内容都是完全一致的。提婆达多就是利用这种手段,从世尊的僧伽中拖走了500苾刍。不管怎样,看来提婆达多还是有极大的吸引力的。虽然后面说到,舍利子和大目连又设法把这500个和尚拖了回来;但是我认为这很可能是一种挽回面子的捏造。500苾刍被拖走了,只剩下孤(前面也译为"高"、"拘")迦里迦等四个亲信。提婆达多生大忿怒,把这四个亲信打了一顿。

《破僧事》在快要结束的时候又讲到未生怨王(阿阇世)。有一天夜里,"明月澄天,光景花丽",他问群下,此时应当做些什么事情。下面意见纷纭,他最后决心去拜望佛祖。大概此时他已回心转意,不再同提婆达多勾结,共谋害佛了。见了佛以后,佛问他还去拜见过什么人。他答,去拜见过外道六师之一的晡剌拿,此人也是提婆达多的好友。他问世尊:"颇有如是众生之类于现世中得沙门果不?"(㊅24,205b)他还告诉世尊晡剌拿对于这个问题的意见:"无善恶业,无善恶报,无施与祀,无施祀业,无父母,无父母恩,无有此世他世,无有修道得圣果者,无有圣人,无罗汉果者,四大散已,无所依止,若有人言今世后世业因业果真实有者,皆是妄言。智慧所说,愚人所谈,二俱皆空。"(㊅24,205b—c)

《破僧事》的内容就介绍到这里。

最后，我觉得有必要解释一下“破僧”（梵文和巴利文都是saṅghabheda）的含义。我在上面多次使用这个词儿，有时候我还加上一个解释：破坏僧伽。但是严格讲起来，“破僧”有其特殊含义。“僧伽”，梵文和巴利文saṅgha，含义有大小之别。大僧伽是指佛教整个组织，是三宝之一，一般人所理解的就是这个含义。小僧伽是指“僧伽小组”，这样的僧伽可能有许多个。当时的情况是，和尚们住在一定地域范围内，梵文和巴利文称之为sīmā（sīman），汉译名为“界”。在一个界中居住的和尚被认为是属于同一个āvāsa（居住地）。在这一个界中的和尚小组就叫做saṅgha。每一个僧伽至少要有四个和尚，少了不行。所谓“破僧”，破的不是大僧伽，而是这样的小僧伽。举行褒洒陀（梵文upavasatha，巴利文uposatha；讹作upoṣadha，断食洁斋之日）等宗教活动时，住在一个界中的和尚必须全体出席。小僧伽中有了不同的意见，就采取多数决定的办法。和尚们用木头片等来“投票”，佛典名之曰筹。在两种意见中，持反对意见的和尚能独立组成一个小僧伽的，也就是至少要有四个和尚，这才叫做“破僧”。四人以下不同意多数决定，这叫做“意见分歧”（saṅgharājī）。因此，一个僧伽中至少要有九名和尚，才能出现“破僧”的现象。我在上面引用的《破僧事》中有关破僧的那一段话，只能这样去理解。这里讲的破僧，原因不在教义方面，而只在律条方面[17]。

三　论述中的矛盾

我在上面主要根据《破僧事》介绍了提婆达多破僧的情况。其中叙述真可谓详矣尽矣。足见和尚们确实花费了很大的精力和幻想力，一方面美化释迦牟尼，另一方面丑化提婆达多。里面可能有

不少的历史事实。但是,其中必然有很多的捏造与诬蔑。提婆达多是一个失败者,在胜利者释迦牟尼的徒子徒孙们笔下,他能得到一个好的形象吗?这是根本不可能的。我们今天想要了解提婆达多的真相,有没有可能呢?有什么办法呢?可能性我认为是有的。办法就是从佛典叙述中的矛盾入手来爬罗剔抉。因为,既然是捏造,就必然有矛盾。抓住矛盾,加以探寻,就是我们今天探求真相的唯一途径。

我认为,从上面的叙述来看,至少有两大矛盾,一个是叙述本身的矛盾;一个是叙述的事实与以后历史的发展之间的矛盾。第一个矛盾又包含着两个问题:一、提婆达多真正是一个人格卑鄙干尽了坏事的家伙吗?二、提婆达多真正是失道寡助众叛亲离缺少徒众的坏人吗?下面我分别论述一下。

先谈第一个大矛盾中的第一个问题。我先举一个突出的例子。我在第二节的叙述中曾谈到,佛祖派阿难跟着提婆达多到王舍城去,昭告那里的婆罗门及长者居士,说提婆达多是个坏人。佛与阿难有几句对话,话虽简单,但很有意义。历史上有无此事,已不可考。历史的真实性是不能排除的。此事见于许多佛典中,为了同《破僧事》那一段进行比较,我在下面引用几处。

《四分律》卷四:

> 今差舍利弗比丘向诸白衣大众说,提婆达(多)所为事者非佛法僧事。……时舍利弗闻此语已,心疑,即往至世尊所,头面礼足,在一面坐,白佛言:"世尊!我当云何在白衣众中说其恶?何以故?我本向诸白衣赞叹其善,言:大姓出家,聪明有大神力,颜貌端正。"佛告舍利弗:"汝先赞叹提婆达多聪明有大神力,大姓出家,实尔以不?"答言:"大德!实尔。""是故,舍利弗!汝今应往是白衣大众中语言:'提婆达(多)先时如

是,今日如是。'"(㊅22,593b)

这里派的是舍利弗,不是阿难。

《弥沙塞部和醯五分律》卷三:

> 舍利佛!汝往调达众中,作是唱言:"若受调达五法教者,彼为不见佛法僧。"舍利弗言:"我昔已曾赞叹调达,今日云何复得毁訾?"佛言:"汝昔赞叹,为是实不?"答言:"是实。"佛言:"今应毁訾,而毁訾亦复是实。"(㊅22,19a)

这里也是舍利弗。

《十诵律》卷三十六:

> 尔时佛语阿难:"汝将从行比丘,入王舍城巷陌市肆多人住处,唱言:'调达所作事,若身作口作,莫谓是佛事法事僧事,此是调达及弟子所作事。'"阿难受教,即将从行比丘诣王舍城巷陌市肆多人住处,唱言:"调达身作口作事,莫谓是佛事法事僧事,此调达及弟子所作事。"(㊅23,260c)

这里同《破僧事》一样,不是舍利弗,是阿难。最令人注意的是,佛同舍利弗或阿难的那几句对话没有了。

《鼻奈耶》卷五:

> 时世尊见三十二人去不久,顾语阿难:"汝往入罗阅城,往大市四街巷头,作是唱言:'若调达所作行身口意所为,莫呼佛法僧教使为,调达自有亲信弟子。'"时阿难白佛:"前叹誉调达,今复说其恶,众人有讥者,当云何答?"世尊告阿难曰:"有

此语者,以此语答:'本虽习善,今复习恶,何足怪耶?'"(㊅24,870b—c)

这里又是阿难。

引文就到这里为止。本来还有一些异本可以引用,我不再引了,这已经够用了。看来这个故事很可能有历史根据。至于主人公是阿难,还是舍利弗,这无关重要。在中国新疆出土的梵文原本残卷中碰巧保留了这一个故事的原文[18]。我把有关的一段引在下面,并将与此相当的巴利文也共同引出,并排排列,以资对比:

梵文	巴利文
Saṃghabhedavastu	saṃghabhedakkhandhaka
7 tatra bhagavān āyu(6)ṣmāntam ānandam āmantrayati sma	atha kho bhagavā āyasmantaṃ sāriputtamāmantesi
8 (ga) cchānada rājagṛhaṃ praviśya rathyāvīthīcatvaraśṛṅgāṭakeṣu sthitvā devadattam prakāśāya yad devadattaḥ karma kuryāt kāyena vā vācā vā manasā	tena hi tvaṃ sāriputta devadattaṃ rājagahe pakāsehīti pubbe mayā bhante devadattassa
(7) vā na tena buddho vā dharmo vā saṃgho vā draṣṭavyaḥ devadatta eva tena saparṣatko draṣṭavyaḥ	rājagahe vaṇṇo bhāsito mahiddhiko godhiputto mahānunhāvo godhiputto ti |
9 purvaṃ mayā bhadanta devadattasya varṇo bhāṣitaḥ ity api devadattaḥ bhadraḥ śo (8) bhano guṇavān tad idānīṃ māṃ visaṃvādaṃ āropayisyaṃti	kathāhaṃ bhante devadattaṃ rājagahe pakāsemīti | nanu tayā sāriputto bhūto yeva devadattassa rājagahe vaṇṇo bhāsito mahiddhiko godhiputto mahānubhāvo godhiputto

10 bhagavān āha yas te evaṃ vadet tasya vaktavyaṃ purvaṃ tat tathā māsid idanīṃ punar eva

ti | evam bhante ti | evam eva kho tvaṃ sāriputta bhutaṃ ñeva devadattaṃ rājagahe pakāsehīti |

梵文和巴利文内容几乎完全一致,唯一的区别就是,梵文是阿难,巴利文是舍利弗。梵文《说一切有部律》的汉译名是《十诵律》。如果拿这同一部佛典的梵文原文和汉文译文对比一下,就会发现一个多少令人吃惊的情况:梵文原文中有几句重要的话、在汉译文中被删掉了。这几句话是:“大德!从前我曾赞叹过提婆达多的品质,说,提婆达多是善良的、英俊的、有德的,现在人们将会讥笑我前后矛盾”(9)。薄迦梵说:“谁要对你说这样的话,你就对他说:‘过去他确实是这样,现在不是了。’”(10)《十诵律》为什么单单把这几句话删掉了呢?瓦尔德施米特教授认为是有意(bewusst)删掉的(引文第555页)。为了维护释迦牟尼派的面子,这是可能的。但是其余的汉译异本都没有删掉,它们不想“为贤者讳”。这一点是值得注意的。瓦尔德施米特教授没有注意到这一点。梵文原文和巴利文原文都照实写出,似乎都没有考虑到面子问题。不管怎样,提婆达多至少一度在佛教僧伽中享有极高的威信,受到过如来大弟子的赞叹。大概后来由于意见不同,想同如来佛分道扬镳。佛爷的徒子徒孙一反常态,对他造谣诬蔑,咬牙切齿,无所不用其极。但是,想一手遮天是根本办不到的,事实毕竟是事实,谁也抹煞不掉。于是在错综复杂的矛盾中,无意中留下了这一点真实的记录。这是十分难能可贵的。

此外,我在上面引用过的如来佛的话:“提婆达多先有神通。”也说明了同样的情况。《鼻奈耶》卷二说:“(提婆达多)出家剃除须发,着袈裟,捐弃国土,入山行道,诵经禀受,于其间世尊说经法,尽

诵上口,彼亦有大神足比丘。"(㊅24,859a)可见提婆达多的真实情况。

现在谈第一个大矛盾中的第二个问题:提婆达多果真是一个失道寡助的坏人吗?他有没有徒众呢?仅从《破僧事》的叙述中已经可以看出他有徒众,而且数目还不小。有名有姓的四个人是他经常的伙伴。之所以一定是四个人,我猜想,这可能同我上面谈到的破僧所需要的和尚的最少数目有联系。此外,还有不少地方提到他有500个追随者。我在下面引用几个例证:

《四分律》卷四:

> 提婆达多心欲为恶而生念言:我欲畜徒众。(㊅22,591c—592a)

《五分律》卷三:

> 舍利弗!汝往调达众中,作是唱言。(㊅22,19a)

同上:

> 尔时助调达比丘语诸比丘言。(㊅22,21a)

《十诵律》卷四十:

> 尔时助提婆达多比丘尼着细𧛔衣(㊅23,292a;又见294a,296b,313b等)

《鼻奈耶》卷四:

> 时瞿婆离比丘调达弟子见舍利弗目犍连出。(㊅24,868b;又见869a)

《破僧事》卷十八:

> 时提婆达多便即持咽珠价值千金而与巧工,令造此车,复与一千人以为驱使。(㊅24,192a)

例子不用再举了。就从这几个简单的例子中也可以看出,提婆达多是有徒众的,不但有和尚,而且也有尼姑。提婆达多决不是失道寡助者。他的徒众数目是相当多的。

现在谈第二个大矛盾,就是叙述的事实与以后历史的发展之间的矛盾。

根据佛典的记载,提婆达多之阴险、之卑鄙,简直甚于虎豹蛇蝎、魑魅魍魉,坏得不能再坏了。在他还活着的时候已经被释迦牟尼的那些忠诚的徒子徒孙们打入十八层地狱,永世不得翻身,哪里还能谈到什么身后的影响呢?然而事实却不是这个样子,历史的发展证明了另一种情况。5世纪初,法显到印度在拘萨罗国舍卫城见到:

> 调达亦有众在,常供养过去三佛,唯不供养释迦文佛。[19]

在这里,释迦牟尼派和提婆达多派的“派性”泾渭分明,跃然纸上。又过了200多年,到了唐代,玄奘于7世纪到了印度,在他的《大唐西域记》中,在室罗伐悉底国(舍卫国)(卷六)和憍萨罗国(卷十)都没有关于提婆达多派的记载。但是,在羯罗拿苏伐剌那国(卷十),

他却记载:

> 天祠五十余所,异道实多。别有三伽蓝,不食乳酪,遵提婆达多遗训也。

难道说是提婆达多派迁徙了吗?也或许因为提婆达多派在某一个地区盛衰起伏,命途多舛,此地衰微,他处重振。无论如何,提婆达多派藕断丝连,从来没有完全绝迹。几十年以后,在同一世纪,义净又到了印度。他在自己翻译的《根本说一切有部百一羯磨》卷九写了一条比较长的夹注:

> 此言随党者,谓是随顺提婆达多所有伴属。言非随党者,即是佛弟子。此乃由其住处,则令物随处判(制)处中。既非两处,故遣两众均分。现今西方在处皆有天授种族出家之流。所有轨仪,多同佛法。至如五道轮回,生天解脱,所习三藏,亦有大同。无大寺舍,居村坞间。乞食自居,多修净行。胡芦为钵,衣但二巾,色类桑皴,不飡乳酪。多在那烂陀寺,杂听诸典。曾问之曰:"汝之轨式,多似大师。有僻邪处,复同天授,岂非天授之种胄乎?"彼便答曰:"我之所祖,实非天授。"此即恐人嫌弃,拒讳不臣耳。此虽多似佛法,若行聚集,则圣制分途,各自为行,别呈供养,岂况诸余外道。计断计常,妄执自然,虚陈得一。食时杂坐,流俗无分,踵旧之徒,月为通鉴。更相染触,泾渭同波。高尚之宾,须察兹滥。殊行各席,深是其宜。(㊅24,495c)

这是一个非常有趣的夹注。既然说"在处皆有天授种族出家之流",可见他们人数之多,传布区域之大。可惜从那以后就没有再

听到他们的消息了[20]。

法显在公元5世纪初,玄奘和义净在公元7世纪,都在印度看到了提婆达多派的僧人。公元7世纪上距提婆达多生存时期已有一千二三百年的历史了。可是被释迦牟尼派打入地狱的提婆达多派的和尚居然还在活动。如果没有中国高僧们的记载,这件事简直是不可思议的。在佛教发展史上,这一千二三百年是关键的一段时间,佛教由盛趋衰,再过二三百年,终于在印度绝迹。在这1000多年的时间内,佛教既走过阳关大道,也走过独木小桥,曲曲折折,坎坎坷坷,终于发展了下来,而提婆达多的信徒们究竟是怎样熬过了这一段漫长的时间的,我们则完全不清楚。从公元前6世纪到公元7世纪,如果以30年为一代的话,那就几乎有了40代。在受到正统佛徒压迫与歧视的情况下,提婆达多40代的传人,必然是含辛茹苦,受尽了人间的折磨。然而他们毕竟坚持下来了。提婆达多这一派必然具有极大的吸引力,这一点还用得着怀疑吗?

我在上面论证了佛典中关于提婆达多叙述的两大矛盾。当然矛盾还不就只是这两个,仅从这些矛盾中,我们已经可以看出,佛典的叙述是不真实的,是捏造的。正如世间一切捏造一样,一手是不能遮天的。从矛盾中我们窥见了提婆达多的真相[21]。

四　我的看法:几点结论

通过以上的论证,我觉得,我们现在完全有能力来回答我在本文开始时提出来的那几个问题了:提婆达多究竟是一个什么样的人?他究竟为什么要“破僧”?他同佛祖的斗争究竟有什么意义?这一场斗争在佛教史上究竟有什么影响?对这几个问题,我怎样来回答呢?我想主要抓一个核心问题。我想论证提婆达多与释迦

牟尼的矛盾斗争决不是什么个人恩怨,而是——请允许我借用一个现代术语——两条路线的斗争。我想分下面几个层次来展开论证。

(一)公元前6世纪北印度思想界的情况

公元前6世纪至前5世纪在印度历史上是一个非常重要的时期,有点像中国的春秋战国时代。当时百家争鸣,思想界空前活跃。其背后隐藏着生产方式的一场剧烈变化。专就意识形态来说,大体上可以分为东西两大体系。借用古代希腊旅行家麦伽赛因斯(Megasthenes)使用过的两个词儿,西方的叫婆罗门体系,东方的叫沙门体系。外来的雅利安人最早到的是印度西部旁遮普(五河)一带。婆罗门思想体系就是在这个基础上形成的。他们从西方向东方扩张,到了古代叫做摩揭陀的一带地方(今天的北方邦一带);同东方原有的居民相混。在这个基础上产生出来了沙门思想体系。两个思想体系各有特点。婆罗门思想体系的特点约略可以归纳为以下各点:崇信吠陀天启,坚持种姓制度,婆罗门至上,提倡祭祀,信仰多神中的一神,哲学思想主张梵我合一。雅利安人最初看世界上一切都是美好的,并没有悲观思想,这种思想是后来渗入的。婆罗门不主张苦行,他们基本上是入世的。兴起比较晚的人生四阶段论,也是在尽上了人生职责之后才林栖遁世。

沙门思想体系完全有另外一套内容。沙门运动是一种遁世的苦行的运动,是现实主义的、多元论的、无神论的,反对种姓制度。苦行的概念不是从西方婆罗门那里传来的,而是受了东方原已存在的苦行部派的影响。否定自我,主张非暴力(ahiṃsā),相信轮回业报,也可以说是沙门体系的特点。

从上面简短的介绍中也可以看出,这两个思想体系,尽管有时难免有一些相互渗透、相互影响,从本质上来看,是根本对立的。

(二)沙门思想体系内部的情况

沙门体系内部派系纷杂,派系之间有其共性,又各有特性。如果以佛教为一个方面的话,它的对立面可以以外道六师为代表,其中包括耆那教。从佛经来看,释迦牟尼派主要攻击对象就是外道六师,攻击的言论到处可见。佛教简直视六师为眼中钉。从心理学上来看,其中奥妙并不难解释。同佛教争夺群众,争夺宗教利益和经济效益的不是婆罗门,而是身边的、卧榻之下的六师之流。

因此,我们也可以说,尽管佛教与外道六师之间有时也难免有一点相互渗透、相互影响,从本质上来看,是根本对立的。

讲完了两个根本对立之后,我在这里介绍一下吕瀓先生对当时印度思想界的看法[22]:

> 当时学说有两个系统:一是婆罗门思想,认为宇宙是一个根本“因”转变而来,即所谓因中有果说。用以指导实践,即以修定为主。通过修定法去认识了那个根本因,便可达到解脱境界。二是非婆罗门思想,认为事物是多因积累而成,即所谓因中无果说。这一学说用以指导实践,形成了两派,一派走苦行道路,一派则寻求快乐。释迦对以上两大系统的思想都不相信,另立缘起论,认为诸法是互相依赖,互为条件的,既非一因生多果,也非多因生一果,而是互为因果。

这个解释言简意赅,值得参考。但认为释迦独立于两大体系之外,恐不妥。

(三)佛教内部的情况

佛教内部也有一个根本对立,就是释迦牟尼与提婆达多的矛

盾与斗争。为了说明这个问题,必须做一些细致的分析。

a.提婆达多五法的分析

提婆达多的五法我在上面第二章中已经介绍过了。从那个介绍中也可以看出,五法的内容并不十分明确[23]。我在这里不想做烦琐的考证,因为我觉得没有那个必要。我只想从中提出两个问题来谈一谈:一个是苦行,一个是不食肉。这两者都属于律的范围,整个五法也都一样。五法中没有明确规定苦行,但其内涵精神是苦行的,比如在树下坐,终生乞食,着粪扫衣等都表明苦行的精神,连不吃肉也是如此。苦行和不食肉都是印度宗教史上的重大问题。婆罗门思想体系和沙门思想体系的根本对立也表现在这两个问题上。苦行在当时的印度东方是一种流行的方式。释迦牟尼出家以后,也曾一度想通过苦行而达到解脱。经过自己的实践,证明至少对他自己来说此路是不通的。于是毅然改弦更张,放弃了那种野蛮残酷折磨身体的苦行,走了另外一条路,最终自己承认成了佛。我在前面已经说到,提婆达多是处心积虑同释迦牟尼"对着干"的,五法亦然。释迦牟尼放弃了那种苦行,提婆达多就换了一种方式仍然坚持苦行的精神。你吃盐,我偏不吃;你吃乳酪,我偏不吃;你吃肉,我偏不吃。吃肉问题是一个异常复杂的问题。大家知道,雅利安人最初是游牧民族,以吃肉为生。到了比较晚的时候,环境改变了,宗教概念也随之而改变,逐渐产生了不食肉的想法和做法。在东方沙门思想垄断的地方,不食肉之风比西方更为浓烈。专就佛教而言,最初佛祖并不绝对禁和尚吃肉,众多的律可以为证。释迦牟尼本人很可能是在吃猪肉以后患病涅槃的。佛徒吃素的办法是后来兴起来的。即使到了后来,甚至在今天,国家民族不同,佛徒的不食肉的规定也不相同。有的允许吃肉。中国境内也是这样。这些有一部分是由生活环境所决定的。生活环境不同,就很难"一刀切"。

荷兰学者克恩讨论过吃肉问题[24]，我在这里简略地介绍一下他的看法。他认为，雅利安人最初是吃肉的，后来逐渐形成了一种想法：不吃肉是有功德的（verdienstlich）（这种解释没有搔着痒处——羡林）。佛允许和尚吃鱼肉，但是条件却令人费解（unverständlich），条件中没有包含着生病。婆罗门允许吃鱼肉，苦行者不允许。他在这里引用了一些法论的说法[25]。波罗提木叉（Pratimokṣa）禁止吃肉和蜜，说明这些律条制订时，苦行者们不愿脱离时尚，愿意被人们视作高贵者（Ārya）。吃肉和蜜容易惹起人们的讥讽和闲言闲语。不吃牛奶，说明释迦族子比婆罗门苦行者还要严厉。印度人自己承认，少吃或不吃肉类食物的习惯是在佛涅槃以后才兴起来的。在古代诗歌和法论中，可以找到很多圣人们的故事，说明他们是吃肉的，甚至亲手杀牲。吠陀时期，杀牲祭祀，习以为常，当然更谈不到什么禁食肉类。克恩对吃肉问题的意见大体上就是这样。

吃肉问题是很复杂的，我不再详细讨论。我只想再指出一个很有趣的现象。佛典中频繁谈到"六群比丘"吃美食，受到白衣非教徒的讥讽。佛祖因而制订律条，禁比丘食美食。有的佛典还规定了吃肉的条件。我举一个例子。《摩诃僧祇律》卷三十一、三十二就规定了不能吃人肉、狗肉、马肉、象肉、龙肉等等一系列的肉。最有趣的是规定："若言已为阿阇梨杀者不应食。若言：'尊者！我为祠天，故杀。'食不尽，与，得食。"（㊅22，486a）总之，自杀不能吃，教（别人）杀不能吃，为杀（"为杀者为比丘杀"）不能吃。换句话说，倘非这三杀，和尚就可以心安理得地大吃其肉了。我觉得，其中的心理活动是非常有趣的，非常值得研究的。中国古有"君子远庖厨"的明训。据克恩说，缅甸僧侣吃肉，罪孽不在食者，而在杀者。中国古代有"肉食者"这样一个名词，指的是吃肉的"上等人"，也就是"君子"，这些人只吃不杀，享受了美味，又没有宗教上或者道义

上的责任。多么圆通灵活！看来如来佛也得归入这一类之中。在另一方面,提婆达多却果断明确地规定"尽形寿断肉",不但断肉,连酥乳都不吃。这是他与释迦牟尼根本对立最突出的表现之一。

b.提婆达多思想的分析

提婆达多的思想与他的五法有密切的联系。《破僧事》卷十说:"于是提婆达多谤毁圣说,决生邪见,定断善根。'但有此生,更无后世。'作是知已,于其徒众别立五法。"(㊅24,149b)这里清清楚楚指明了二者的关系。提婆达多的根本思想就是:"但有此生,更无后世。"这使我们立刻就想到六师之一的晡剌拿。我在上面已经多次提到提婆达多与晡剌拿是最亲密的好友。他们俩都被释迦牟尼的徒子徒孙们打入十八层地狱。他们的思想有非常类似、甚至完全一致的地方,是很自然的。晡剌拿的学说在佛经中很多地方都可以找到。我在这里举几个例子。《长阿含经》卷十七《沙门果经》说:

> 不兰迦叶(即晡剌拿)报我言:"王若自作若教人作,研伐残害煮炙切割,恼乱众生,愁忧啼哭,杀生偷盗,淫逸妄语,逾墙劫夺,放火焚烧,断道为恶,大王！行如此事,非为恶也。大王！若以利剑脔割一切众生,以为肉聚,弥满世间,此非为恶,亦无罪报。于恒水南脔割众生,亦无有恶报。于恒水北岸为大施会,施一切众,利人等利,亦无福报。"(㊅1,108a—b)[26]

紧接着又讲到末伽梨拘舍梨(Makkhali Gosāla,六师之一)。他主张:"无善恶报,无有今世,亦无后世。"[27]我在前面曾引过晡剌拿的话:"岂有后世,令汝见忧?"总起来看,晡剌拿的学说的中心就是否认善恶果报和今世后世。在这一点上提婆达多是同他完全一致的[28]。国外学者谈论这个问题的很多。我在这里介绍几家。巴

沙姆在他的著作[29]里介绍了巴利文佛典中关于晡剌拿的记载，并着重谈到了他的逝世。巴沙姆指出，晡剌拿的学说和实践同末伽梨拘舍梨相差无几，巴利文佛典的作者常常把二者混淆起来。两人都是定命(determinism)论者。印度学者恰托巴底亚耶在他的名著《顺世外道》[30]中也介绍了晡剌拿的学说。他说，晡剌拿认为，想区分善与恶，神圣与不神圣，是完全无用的。他把晡剌拿归入无行为论(akriyavāda)这个范畴，认为人无意志自由，行为无责任，没有善恶果报。此外，讨论晡剌拿学说的学者们还多得很，用不着过多地介绍了。

晡剌拿等，提婆达多也包括在里面，既然不承认有今世、后世，当然也就否认轮回的学说，而轮回学说在当时沙门思想流行的地区内是普遍被接受的。连婆罗门后来也逐渐接受了这一种他们原来陌生的学说。这可能是受了东方思想的影响。大家都知道，佛陀是承认轮回的，尽管他采用一种与众不同的方式，他的“十二因缘”不是轮回又是什么呢？在这一点上，也就是说，在学说方面，提婆达多是同他根本对立的。有一个问题必须在这里说清楚。我在上面引用《根本说一切有部百一羯磨》的义净的夹注中说提婆达多派僧人们“所有轨仪，多同佛法。至如五道轮回，生天解脱，所习三藏，亦有大同”。这怎么解释呢？提婆达多的徒子徒孙们怎么竟违背祖训相信起“五道轮回”来了呢？难道说他们竟受到了对手的影响了吗？抑或是为了在强大的敌人压迫下求得苟延残喘而不得不尔呢？我目前还没有更满意的解释。

c.两条路线的根本对立

我在上面从两个方面：戒律方面和学说方面，论证了提婆达多与释迦牟尼的根本对立。我们现在完全可以得到如下的结论：他们两个人之间的矛盾斗争，决不是什么个人恩怨，也不仅仅是他们之间的问题，而是在佛教开创时期僧伽内部两条路线的斗争。扩

而大之,也可以说是沙门思想体系内部两条路线的斗争。沙门思想体系内部的矛盾,比较突出地表现在赞成苦行与否定苦行、赞成轮回说与否定轮回说上。提婆达多和释迦牟尼在这两方面也是泾渭分明,形成了对立面。如果要问,谁进步,谁保守,这就很难说,因为难以确立一个标准。专就学说而论,提婆达多代表的是唯物主义倾向,也许可以说是进步的吧。

提婆达多问题讨论完了。我现在简略地归纳一下我的结论:我们必须改变对整个佛教史的看法。我在本文第一章曾经说到,在佛教史上有一些重大问题还没有解决。提婆达多问题就是其中之一。2000多年以来这个问题从根本上被遗忘、被歪曲,今天是还其本来面目的时候了。

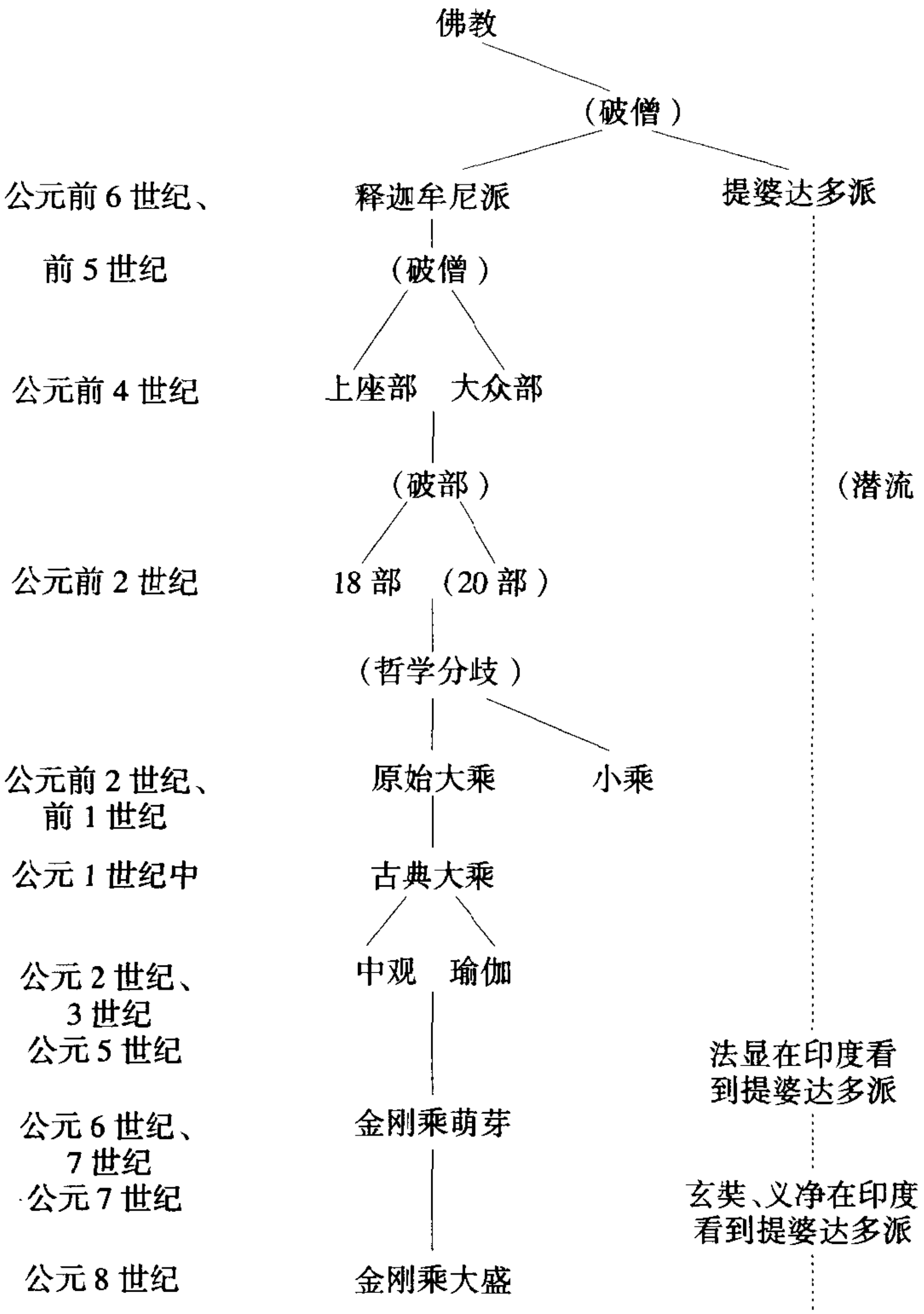
提婆达多学派看来在如来还活着的时候已经相当壮大了。对所谓"壮大",我要加几句解释。在公元前6世纪、前5世纪,佛教初创立时在北印度的力量并不大,完全不像佛典吹嘘的那样。那是佛教信徒在自己脸上贴金的办法,决不可轻信。有人认为,释迦牟尼涅槃时和尚的数目不过500,人们经常讲的500罗汉就暗示其中消息。佛教在当时的社会中影响决不会太大。因此,佛教本身也难以说是"壮大"。我在这里说提婆达多相当壮大,是指在僧伽内部而言。如果他们不够壮大的话,释迦牟尼及佛子佛孙们决不会费这样大的力量,挖空心思,造谣诬蔑,制造神话和鬼话,对提婆达多及其信徒极尽攻击诽谤之能事。这反过来也能证明,这个敌人是有力量的。提婆达多在律的方面提出了五法,与释迦牟尼针锋相对。在教义方面,反对轮回,也是针锋相对。这两个方面大概都具有极大的吸引力。否则就无法解释,为什么在释迦牟尼和提婆达多逝世后一千二三百年在印度竟然到处都还有不食乳酪的提婆达多的信徒。提婆达多派显然在佛教发展史上形成了一股强大

的力量，与释迦牟尼的正统力量相对立。如果说释迦牟尼派是佛教发展的主潮的话，那么提婆达多派就是一股潜流。我在这里想补充几句。释迦牟尼在世时以及他涅槃后的一段时期内，提婆达多派被视为洪水猛兽，不共戴天。但是，不知道从什么时候起，看法变了。梁僧祐《释迦谱·释迦从弟调达出家缘记》十[31]讲到，提婆达多因为加害佛祖，堕入地狱，受大苦难。“便发悔心，称：‘南无佛！’”。如来佛于是说，他将来会成为辟支佛，名曰南无。一个罪大恶极的敌人竟能成为辟支佛，岂非天下最大怪事！僧祐说：

> 祐拾检调达之历缘也，亟为戚属恒结仇雠，岂以标明善恶影响秘教乎？是故经言：若言提婆达多造逆罪堕阿鼻者，无有是处。斯乃诸佛境界，非二乘所测也。

这一段话很值得仔细玩味。我推测，提婆达多派仍然继续存在这个历史事实，释迦牟尼派不能再视而不见了。怎样处理这一件事呢？办法就是在不影响佛祖以及佛子佛孙的面子的情况下，承认提婆达多，承认提婆达多派继续发展这一件历史事实，加以玄秘的解释。根据这个事实，我构思出来了一个佛教发展的系统。我在下面用一个简明的图表表示出来。我先在这里解释一下图表中的几个名词。“破僧”，我在上面已经解释过了。“破”的主要根由是戒律分歧。“破部”，是我翻译杜撰的，原文 nikāyabheda。“破”的主要根由是教义分歧。二者有所不同。但提婆达多的破僧，据我看，两方面的根由都有。这一点非常有意义。

下面是图表：



两条路线之间的关系,因为一方缺乏资料,我们不清楚。希望

将来能得到更多的资料。无论如何,今后再写佛教史,必须改变以前的写法,把被歪曲、被遗忘了的事实重新纠正、记忆起来。

1987年3月16日晨写完

注　释

〔1〕佛学丛书,商务印书馆,1933年、1935年国难后第一、第二版。

〔2〕上海人民出版社,1979年。

〔3〕Heinrich Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übes. von Hermann Jacobi, 2 Bde. Leipzig, Otto Schulze, 1882, 1884.

〔4〕Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, an *Historical Sketch*,李荣熙译,商务印书馆,1982年。

〔5〕Dr. Julius Dutoit, Das Leben des Buddha, Leipzig 1906, Lotus-Verlag.

〔6〕Hermann Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart und Berlin, 1923.

〔7〕Étienne Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, des Origines ǎ l'Ére Śaka, Universiti de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1976.

〔8〕A. K. Warder, Indian Buddhism, Motilal Banarsidas, Delhi, Varanasi, Patna, 1980.

〔9〕Nalinaksha Dutt, Buddhist Sects in India, Firma Kim private led. Calcutta, 1977.

〔10〕我再简略地介绍几本书:一、雷曼(Edv. Lehmann)《佛教,作为印度宗教部派,作为世界宗教》。1911年,Tübingen, p. 74—75;二、格拉森纳卜(Helmuth von Glasenapp)《佛教》,1936年,Berlin, Zürich,这是一本通俗的书,流传颇广,根本没有提到提婆达多;三、弗劳瓦尔纳(E. Frauwallner)《最古的毗奈耶和佛教文献的开端》(The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature), Roma, Is. M. E. O, 1956, p. 117, 118, 119, 120, 121, 126, 137, 181, 195, 197。

〔11〕Gilgit Manuscripts, vol. Ⅲ, part Ⅳ, Calcutta, 1950. 请参阅 Charles S. Prebish, Vinaya and Pratimoksa: The Foundation of Buddhist Ethics, 见 A. K. Narain, Stu-

dies in History of Buddhism, Delhi, 1980, p. 237。

〔12〕㊇24,99a—206a。

〔13〕一说提婆达多是斛饭之子。还有一说,他是白饭之子,见㊇22,101。释迦家族的历史多半是捏造的,家谱没有法排清楚的。㊇24,882b夹注:"调达婆儿,阿难妹也。"殊难解释。根据《破僧事》的说法,岂非提婆达多娶自己的姊妹吗?

〔14〕有一段小插曲,很有趣味。当释迦牟尼坐在菩提树下,正准备成佛时,听了魔王的谎言,曾萌生杀害提婆达多的念头。这肯定是后来的和尚捏造出来的,故事本身没有多大意义,意义在于从中可见二人结怨之深。

〔15〕高迦离伽(Kokalika),不是六师之一,他只是提婆达多的一个追随者,经常在佛典中出现。

〔16〕这是如来佛三十二相之一。

〔17〕参阅H. Bechert, Aśokas "Schismenedikt" und der Begriff Saṅghabheda《阿育王的'破僧诏令'与破僧的含义》, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens, Band V, 1961.

〔18〕瓦尔德施米特(Ernst Waldschmidt)《说一切有部律中提婆达多故事的残余》(Reste von Devadatta-Episoden aus dem Vinaya der Sarvāstivādins), ZDMG, Bd. 113-Heft 3, 1964, p. 552 ff.

〔19〕《高僧法显传》,㊇51,861a。

〔20〕参阅王邦维《提婆达多派问题》,见所著《义净〈南海寄归内法传〉校注与研究》。

〔21〕关于提婆达多的论述,可参阅Mukherjee, Die Überlieferung von Devadatta。

〔22〕吕澂《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社,1979年,第18页。

〔23〕《十诵律》卷三十六说法又稍有不同:"尽形寿受著纳衣,尽形寿受乞食法,尽形寿受一食法,尽形寿受露地坐法,尽形寿受断肉法。"(㊇23,259a);参阅㊇23,264c;265a等等。《五分律》卷二十五说:"一不食盐,二不食酥乳,三不食鱼肉,若食善法不生,四乞食,若受他请,善法不生,五春夏八月日露坐,冬四月日住于草庵,若受人屋舍,善法不生。"(㊇22,164a—b)《四分律》卷四说:"尽形寿乞食,尽形寿着粪扫衣,尽形寿露坐,尽形寿不食酥盐,尽形寿不食鱼及肉。"(㊇22,594b)。参阅巴利文

Cullavagga Ⅶ 3.14。

〔24〕见上面注〔3〕引用书，Ⅱ.Bd.s.73 ff.。

〔25〕参阅注〔24〕引用书 p.74 注。

〔26〕参阅异译本《寂志果经》，㊅ 1,271b—272a。

〔27〕〔28〕否认有后世的学说大概当时的所谓“外道”都有，参阅《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷十四，㊅ 24,268a。

〔29〕A.L.Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas《邪命外道之历史与学说》，Motilal Banarsidas, Delhi, Varanasi, Patna, 1981, p.80—90。

〔30〕Debiprasad Chattopadhyaya, Lokāyata（顺世外道），People's Publishing House, New Delhi, 1959. p.486, 513—514, 516—518.

〔31〕㊅ 50,58b—59a。

法　显

一　晋宋时期佛教发展情况

佛教传入中国,到了东晋法显时代,已经约有三百年的历史了。流传的内容主要有两大体系,一个是以支谶、支谦为代表的大乘空宗般若学;一个是以安世高为代表的小乘禅学。小乘和大乘都传进来了。从时间先后来看,传法最盛的时代大体上有三个:支谦、竺法护时,所译多般若方等;道安时,所译多有部经论;鸠摩罗什时,大乘之学极为昌明。佛法已深入中国文化了。

一个外来的宗教,传入一个文化传统迥异的国家,不可避免地要发生冲撞,佛教不能例外。经过相当长时间的试探、伪装、适应,逐渐为中国人所接受,最后达到了融合的阶段。到了东晋,应该说这个阶段已经到达了。

从政治形势来看,此时中华大地已经分为南北两区。西晋亡于建兴四年(316年),次年晋元帝即位,是东晋的开始。北方的统治者都是少数民族,大都扶植佛教,后赵、前秦、后秦、北凉,崇佛更为突出。在南方,则是所谓"衣冠南渡",北方的达官贵人、文人学士,为了躲避异族压迫,纷纷南逃。这些人,包括一些国王在内,也都崇信佛教,佛教得到了很大的发展。总之,南北两方都对佛教垂青。佛教可以说是在中国已经牢牢地立定了脚跟。

从佛教内部来看,也有几点值得特别提出的。首先是僧寺日

益增多。根据唐法琳《辩正论》的记载,东晋一百零四年,共建寺一千七百六十八所。这个数字是否可靠,不得而知。(请参阅任继愈主编《中国佛教史》第二卷,页574—580)其次僧伽已经有了一定的规模,僧尼数目与日俱增。再次,名僧辈出,出了一些很有影响的高僧。最后,从印度和西域来的和尚也多了起来。还有一点必须在这里提一下:许多高僧的活动范围和影响,并不限于北方或者南方,而是跨越地区,跨越政治分界。

佛教虽然已经有了坚牢的基础,但是究其实际却是送进来的成份多,而取进来的成份少。中国僧人或者居士前此往西域求法者,颇亦有人。但是他们多半只到了西域而止。在法显前真正亲临天竺者,实如凤毛麟角。在这样的情况下,到了晋末宋初,就掀起了一个西行求法的运动。中国僧人西行求法者,或意在搜寻经典,或旨在从天竺高僧受学,或欲睹圣迹,作亡身之誓,或想寻求名师来华(参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,第二分,第十二章)。

在搜寻经典中,一般说来,也不是漫无边际地乱搜一气,而是有目的,有重点。最突出的重点就是搜求印度本土的佛教戒律。只要了解了当时中国佛教发展的阶段,就会认为,这样做有其必然性。

我在上面已经谈到,僧尼人数日增,僧伽已经形成,这就产生了一个寺院管理问题。人数少了,只需约法三章,就能使僧伽生活正常运行。人数一多,就需要比较详备的条例。我举道安作一个例子。梁慧皎《高僧传》卷五《道安传》说:

> 师徒数百,斋讲不倦……既至,住长安五重寺,僧众数千,大弘法化。(见《大正新修大藏经》,此后缩为㊅,50,352c)

可见道安门下和尚之多。《道安传》接着说:

> 安既德为物宗,学兼三藏,所制僧尼轨范佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上讲经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍遂则而从之。(㊅50,353b)

可见道安也感到为僧尼立法的必要性。但是他立的法还是非常简略的。同印度那些律比较起来,简直有点小巫见大巫了。

二 法显的生平和活动

只有了解了上述的背景,我们才能真正了解法显赴天竺求法的目的以及这一次求法的重要意义。

我现在先谈法显的生平。

记录法显生平的典籍相当多,举其大者有以下几种:

(一)《法显传》,法显撰述。

(二)梁僧祐撰《出三藏记集》,简称《祐录》。

(三)梁慧皎撰《高僧传》卷三《法显传》。

(四)唐道宣撰《大唐内典录》。

(五)唐靖迈撰《古今译经图纪》。

(六)唐智昇撰《开元释教录》。

(七)唐圆照撰《贞元新定释教目录》。

(八)隋费长房撰《历代三宝记》。

(九)元念常集《佛祖历代通载》。

我的办法不是根据上列的典籍叙述法显的一生,而是从中选出一个最古的本子,分段照录其原文,然后同其他的本子对勘比

较,解决一些需要解决的问题,并作一些必要的注释。我没有选《法显传》,因为它只讲西行求法,没有讲法显的一生。我选的是梁僧祐的《出三藏记集》中关于法显的一段。在确定法显在西域、印度、南海等地的年代时,我参考了《法显传》,因为这一本书有一个很突出的特点:它详细记录了每年的"夏坐",为其他僧人游记所无。

1　幼年时期

《祐录》原文:

> 释法显,本姓龚,平阳武阳人也。法显三兄并龆龀而亡,其父惧祸及之,三岁便度为沙弥。居家数年,病笃欲死,因送还寺,信宿便差,不复肯归。母欲见之不能得,为立小屋于门外,以拟去来。十岁遭父忧,叔父以其母寡独不立,逼使还俗。显曰:"本不以有父而出家也。正欲远尘离俗,故入道耳。"叔父善其言,乃止。顷之母丧,至性过人,葬事既毕,仍即还寺。尝与同学数十人于田中刈稻。时有饥贼欲夺其谷。诸沙弥悉奔走,唯显独留,语贼曰:"君欲须谷,随意所取。但君等昔不布施,故此生饥贫。今复夺人,恐来世弥甚。贫道预为君忧,故相语耳。"言讫即还。贼弃谷而去。众僧数百人莫不叹服。二十受大戒,志行明洁,仪轨整肃。

这里有几个问题要加以解释。首先是他的籍贯。《祐录》、《高僧传》、《古今译经图纪》、《开元录》等书都说他是平阳武阳人。《历代三宝记》、《大唐内典录》则只说是"平阳沙门"。按当时只有平阳县,而无武阳县,后者的说法是正确的。平阳县城故址在今山西省临汾县西南。(参阅章巽《法显传校注》1985 年,页 2)

第二是他的生年。《祐录》没有说,其他书亦然。我们只能根据目前能掌握的资料加以推断。法显生年大概是公元 342 年,壬寅,晋咸康八年。(参阅章巽同上书,页 1—2)

第三关于"三岁便度为沙弥"的问题。小孩子常生病送入空门以求长寿的事情,屡见于中国载籍。法显时代竟已经如此。可见此时佛教已经深入人心了。

第四关于法显和同学刈稻的问题。在印度,佛教并不提倡僧人劳动。直到今天,斯里兰卡、缅甸、泰国等小乘国家的僧侣仍然靠乞食度日。在中国法显时代,寺院经济早已形成,寺院多有田地,除了靠雇工耕种外,小和尚也参加劳动。住持等大和尚是地主阶级,是不参加劳动的。《道安传》中也有劳动的记载。

2 西行求法的目的

《祐录》原文:

> 常慨经律舛缺,誓志寻求。

《高僧传》完全抄《祐录》原文。这里虽然经律并提,然而重点在律。《古今译经图纪》也抄录了《祐录》原文,《开元释教录》、《贞元新定释教目录》亦然。《历代三宝记》、《大唐内典录》有另外一个提法:"求晋所无众经律论"。这提法太空泛,没有说到点子上。法显自己的话当然最有权威性。《法显传》第一句话就是:"法显昔在长安,慨律藏残缺。"这里只提律藏,没有提经论。他在印度巴连弗邑,又写道:"法显本心欲令戒律流通汉地。"可见他是念念不忘戒律的。这完全符合当时的潮流。同法显差不多同时的弗若多罗专精律部,来华后受到欢迎。在《梁高僧传》卷二《弗若多罗传》中就有这样的话:"先是经法虽传,律藏未阐。"(㊅ 50,333a;参阅任继愈

主编:《中国佛教史》,第二卷,页580—582)法显之所以万里投荒,其目的就是要寻求印度佛教戒律,以济中国佛教之穷。

3　出发时间

《祐录》原文:

> 以晋隆安三年与司学慧景、道整、慧应、慧嵬等发自长安。

晋隆安三年相当于公元399年,后秦弘治元年。《法显传》作“弘始元年岁在己亥”。今传世各本《法显传》皆作“弘始二年”,乃弘始元年之误。《高僧传》卷三、《历代三宝记》卷七、《大唐内典录》卷三、《古今译经图纪》卷二、《开元释教录》卷三,皆作“东晋隆安三年”,是正确的。此时道安已经死去十余年,罗什到长安二年。

4　西域行程

《祐录》原文:

> 西度沙河,上无飞鸟,下无走兽,四顾茫茫,莫测所之,唯视日以准东西,人骨以标行路耳。屡有热风、恶鬼,遇之必死。显任缘委命,直过险难。有顷,至葱岭。岭冬夏积雪,有恶龙吐毒风,雨沙砾。山路艰危,壁立千仞。昔有人凿石通路,傍施梯道。凡度七百余梯,又蹑悬絙过河数十余处。仍度小雪山,遇寒风暴起,慧景噤战不能前,语显云:“吾其死矣,卿可时去,勿得俱殒。”言绝而卒。显抚之号泣曰:“本图不果,命也奈何!”复自力孤行,遂过山险。凡所经历,三十余国,至北天竺。

同《法显传》比较起来,这里的记述简略多了。在我上面列举的有

关法显生平的九种书中,其他七种都可以归入简略一类,有的同《祐录》差不多,有的比它还要简略,都不及《法显传》之详审。我现在根据《法显传》补充法显在西域的活动。

法显离开长安,度陇,到了乾归国。乾归国指的是西秦乞伏乾归的都城金城,在今甘肃兰州市西。他在这里“夏坐”。所谓“夏坐”指的是印度佛教和尚每年雨季在寺庙里安居三个月。这是法显离开长安后第一次夏坐,时间是 399 年。夏坐完毕,他又前进至耨枟国,是南凉的都城,可能即今青海西宁市。从这里度养楼山至张掖镇。又在这里夏坐,这是 400 年的夏坐。从这里走到敦煌,太守李暠供给度沙河。《祐录》讲的也就是这个沙河,指的是自敦煌西至鄯善国间的大沙漠。过了沙河,来到了鄯善国,即古楼兰国,在今新疆若羌县。住此一月日,复西北行十五日,到焉夷国,即《汉书·西域传》之焉耆国,今新疆焉耆。在这里住二月余日,蒙苻公孙供给,得以前进,又经过一段沙漠,“所经之苦,人理莫比”,在道一月五日,到了于阗,相当于今天新疆和阗县。这里“其国丰乐,人民殷盛,尽皆奉法,以法乐相娱。众僧乃数万人,多大乘学”。法显在这里停三月日,看了行像。既过四月行像,法显等进向子合国,在道二十五日,便到其国,相当于今新疆叶城县。留此十五日,南行四日,入葱岭山,在于麾国安居。于麾国可能在今叶尔羌河中下游一带。这是法显的第三次夏坐(安居),时间是 401 年。安居后,行二十五日,到竭叉国。竭叉国究在何处,为研究《法显传》的一大难题。请参阅章巽前引书,页 21—22。日本学者足立喜六:《法显传考证》,何健民、张小柳合译,1937 年,页 53,认为竭叉国即疏勒国。法显等在这里看到了五年大会。他们看了佛唾壶。此国当葱岭之中。“自葱岭已前,草木果实皆异,唯竹及安石留、甘蔗三物,与汉地同耳。”这里有竹子和甘蔗,值得注意。法显等从此西行向北天竺,在道一月,得度葱岭。

5　在印度的活动

《祐录》原文：

未至王舍城三十余里，有一寺，逼暮仍停。明旦，显欲诣耆阇崛山。寺僧谏曰："路甚艰崄，且多黑师子，亟经啖人，何由可至！"显曰："远涉数万，誓到灵鹫。宁可使积年之诚既至而废耶！虽有崄难，吾不惧也。"众莫能止，乃遣两僧送之。显既至山中，日将曛夕，遂欲停宿。两僧危惧，舍之而还。显独留山中，烧香礼拜，翘感旧迹，如睹圣仪。至夜，有三黑师子来蹲显前，舐唇摇尾。显诵经不辍，一心念佛。师子乃低头下尾，伏显足前。显以手摩之，咒曰："汝若欲相害，待我诵竟；若见试者，可便退去。"师子良久乃去。明晨还反，路穷幽深，榛木荒梗，禽兽交横，正有一迳通行而已。未至里余，忽逢一道人，年可九十，容服粗素，而神气俊远。虽觉其韵高，而不悟是神人。须臾前进，逢一年少道人。显问："向逢一老道人，是谁耶！"答曰："头陀弟子大迦叶也。"显方惋慨良久。既至山前，有一大石横塞室口，遂不得入。显乃流涕致敬而去。又至迦施国，精舍里有白耳龙，与众僧约，令国内丰熟，皆有信效。沙门为起龙舍，并设福食。每至夏坐讫日，龙辄化作一小蛇，两耳悉白。众咸识是龙，以铜盂盛酪置于其中，从上座至下行之，遍乃化去。年辄一出，显亦亲见此龙。后至中天竺，于摩竭提巴连弗邑阿育王塔南天王寺，得《摩诃僧祇律》，又得《萨婆多律抄》、《杂阿毗昙心》、《綖经》、《方等泥洹》等经。显留三年，学梵书梵语，躬自书写。

《祐录》篇幅比较大。《高僧传》基本上抄《祐录》，间或加上几句自

己的话。对法显在印度的活动记述得都很不够。其他书更是异常简短。在印度的活动是法显一生最重要的事情。《法显传》主要篇幅写的都是印度。我现在先根据《法显传》对《祐录》作一些必要的补充,然后再对一些重要问题加以阐述。

到了北天竺,法显第一个到的国家是陀历,相当于今克什米尔西北部的达丽尔(Darel)。这里的和尚都是小乘。有一个木雕的弥勒像,同佛教传入中亚和中国有联系。唐玄奘《大唐西域记》卷三也记载了这一件事。

度河到了乌苌国,故址在今巴基斯坦北部斯瓦脱河流域。这里的和尚信奉小乘,有佛的足迹。法显在这里夏坐,是公元402年。

夏坐后,南下,到了宿呵多国,相当于今斯瓦脱河两岸地区。这里有如来佛割肉贸鸽处。信徒起塔记念。

从此东下,走了五天,到了犍陀卫国,其故地在今斯瓦脱河注入喀布尔河附近地带。国人多小乘学。有佛以眼施人的遗迹。是古代阿育王子法益统治之处。

自此东行七日,到了竺刹尸罗国,相当于今巴基斯坦北部拉瓦尔品第西北的沙汉台里地区。佛为菩萨时,在这里以头施人,投身饲虎,这两处都起了大塔。

从犍陀卫国南行四日,到了弗楼沙国,故址在今巴基斯坦之白沙瓦。公元一二世纪的贵霜王迦腻色迦曾统治此地。这里有大塔,有佛钵。

西行十六由延,到了那竭国界醯罗城。由延,印度长度名。根据玄奘《大唐西域记》卷二的说法,是"圣王一日军行"。但是并不固定,有四十里、三十里、十六里等说。醯罗城,今贾拉拉巴德城南之醯达村。这里有如来佛顶骨精舍。这个精舍名声广被,《洛阳伽蓝记》、《大唐西域记》卷二等都有记载。从此北行一由延,来到那

揭国城，故址在今贾拉拉巴德城西。这里有菩萨以五茎花供养定光佛处。城中还有佛齿塔。城东北有佛锡杖精舍。城南有佛留影处。

法显等在这里住了冬天三个月，然后南度小雪山，慧景病死。这件事《祐录》有记载。但是有一件事颇值得注意。《祐录》认为从此进入北天竺；但是《法显传》却认为，到了陀历国，已进入北天竺。

过岭以后，南到罗夷国。有三千和尚，大小乘都有。法显在这里夏坐，这是他西行后第五年，公元403年。

南下，行十日，到跋那国，今巴基斯坦北部之邦努(Bannu)。这里有三千小乘僧。

从此东行三日，复渡新头河，到了毗荼，今旁遮普。佛法兴盛，大小乘都有。

从此东南行，经过了很多寺院，进入了中天竺。先到摩头罗国，即今印度北方邦之马土腊。遥捕那河流经此处，即今之朱木拿河。河边左右有二十僧伽蓝，可有三千僧。

从这以南，名为中国。法显在这里写了一段非常有名的记载，我在下面还要谈到。

从此东南行十八由延，到了僧伽拖国，即玄奘《大唐西域记》卷四之劫比他。至于相当于今天什么地方，学者间意见有分歧，总之是在今北方邦西部。此地佛教遗迹颇多，有佛上忉利天为母亲说法处。下来时，地上化出三道宝阶，后来又没于地，余有七级现，阿育王于其上起精舍。佛在天上受天食，身作天香，于此处沐浴，浴室犹在。此外还有一些其他的塔。此处有僧尼千人，杂大小乘学。这里有一个白耳龙。《祐录》也记载了这一件事，称之为迦施国，但是次序有些混乱。寺北五十由延有火境寺。别有佛塔，鬼神常来洒扫，不须人工。有一僧伽蓝，可六七百僧。法显住龙精舍夏坐，这是他西行第六年的夏坐，时为公元404年。

夏坐完毕,东南行七由延,到了罽饶夷城,即《大唐西域记》卷五之羯若鞠阇国曲女城,今之北方邦卡瑙季城。有二僧伽蓝,尽小乘学。

从此东南行十由延,到了沙祇大国,即今北方邦中部之阿约底。有佛嚼杨枝长出来的大树。

从此北行八由延,到了拘萨罗国舍卫城,今北方邦北部腊普提河南岸之沙海脱—马海脱。这里佛教遗迹很多:有大爱道故精舍、须达长者井壁、鸯掘魔得道、般泥洹、烧身处。出城南门千二百步,有须达精舍,即所谓祇洹精舍。这里有牛头栴檀佛像。精舍西北四里有榛,名曰得眼。精舍东北六七里,有毗舍佉母精舍。祇洹精舍大院落有二门、一东向,一北向。这里就是须达长者布金满园买地之处。出东门,北行七十步,有外道女伪装怀孕谤佛处,又有调达生入地狱处。道东有外道天寺,名曰影覆,只能世尊精舍影映外道寺,而外道寺则决不能影映精舍。绕祇洹精舍有九十八僧伽蓝,除一处外,都住有和尚。在中国有九十六种外道,各有徒众。《法显传》在这里有几句话:“调达亦有众在,供养过去三佛,唯不供养释迦文佛。”佛灭度后一千多年,似乎已经被他打倒在地的对手调达(提婆达多)居然还有徒众,不能不说是佛教史上的一件大事。请参阅笔者的《佛教开创时期的一场被歪曲被遗忘了的“路线斗争”》。

城西五十里,有一邑,名都维,有迦叶如来遗迹。东南行十二由延,到那毗伽邑,有拘楼秦佛遗迹。从此北行,不到一由延,有拘那含牟尼佛遗迹。

从此东行,不到一由延,到了迦维罗卫城,即《大唐西域记》卷六之劫比罗伐窣堵国,在今尼泊尔境内,与印度北方邦毗邻。这里是释迦牟尼诞生之地,古迹特多。佛传中少年所发生的许多事情都在这里留有痕迹。城东五十里有王园论民,佛就在这里降生。

论民在今尼泊尔境内腊明地(Rummindei)。法显到的时候,此城已空荒颓败,白象、师子横行。

从佛生处东行五由延,到了蓝莫国,今尼泊尔达马里附近。这里有蓝莫塔,荒芜已久,原来没有僧人,群象以鼻取水洒地,折花供养。后来有道人还作沙弥,至今仍以沙弥为寺主。从此东行三由延,有太子遣还车匿塔。再东行四由延,有灰塔。

复东行十二由延,到拘夷那竭城,即《大唐西域记》卷六之拘尸那揭罗国。此城故址何在,学者意见分歧。很可能即在今尼泊尔南境小腊普提河和干达克河合流处之南。参阅章巽前引书,页89—91。城北双树间,希连河边,是世尊般涅槃处。因而在佛教史上成为著名胜地。

从此东南行十二由延,到了诸梨车欲逐佛般泥洹处。

自此东行五由延,到毗舍离国,即《大唐西域记》卷七之吠舍厘国,都城故址在今比哈尔邦北部木札法普尔地区之比沙尔。这里如来佛遗迹也特别多。有佛住处、阿难半身塔、庵婆罗女为佛起的塔,有庵婆罗园,有放弓仗塔,有毗舍离结集或七百结集的塔。

从此东行四由延,到五河合口,有阿难般涅槃塔。

度河南下一由延,到摩竭提国巴连弗邑,即《大唐西域记》卷八、卷九之摩揭陀国,今比哈尔邦之巴特那。这里有一个大乘婆罗门子,名罗沃私婆迷,为国王所敬奉。据《祐录》卷十五《智猛传》,智猛在法显后不久也来到华氏城,即巴连弗邑,在这里遇到一个"大智婆罗门,名罗阅宗,从他家里得到《泥洹》胡本一部,又寻得《摩诃僧祇律》一部及余经。罗沃私婆迷与罗阅宗是一个人。巴连弗邑是中国最大的城,人民富盛,每年行像,倾城参与。这里原是阿育王都城,他的遗迹很多。

从此东南行九由延,至一小孤石山,山头有石室。从此西南行一由延,到那罗聚落,是舍利弗本生村,有塔。

从此西行一由延,至王舍新城,即《大唐西域记》卷九之曷罗阇姞利呬城,故址在今印度东北部比哈尔邦西南的腊季吉尔。出城南四里,入谷到了蓱沙王旧城。这里有不少佛教遗迹。再入谷,搏山东南上十五里,到耆阇崛山,这就是有名的灵鹫峰。下面就接上了《祐录》。

以上是根据《法显传》对《祐录》的补充。补充得这样多,可见《祐录》记载不够全面。《祐录》还有一个特点:一进北天竺,就讲王舍城,紧接着又是耆阇崛山,法显在这里见到了如来大弟子大迦叶。但是在《法显传》中,这件事不是发生在耆阇崛山,而是在鸡足山。这件事下面再谈。现在仍根据《法显传》补上《祐录》所缺部分。

出旧城北行三百余步,到了迦兰陀竹园精舍。这里还有不少佛教遗迹。佛教史上著名的五百结集就是在这里举行的。

从此西行四由延,到了伽耶城,今比哈尔邦之伽雅城。这是佛教史上最著名的圣地,因为这里是释迦牟尼成道之处。佛传上讲到的那一些与如来成道有关的地方,都在伽耶城,比如六年苦行处、村女奉佛乳糜处、静坐的石窟等等。如来坐于其下悟道的贝多树,也就是平常所谓的菩提树,当然也在这里。阿育王作地狱,残酷杀人,后又悔过,敬信三宝,经常来贝多树下礼佛。

从此南行三里,到一山,名鸡足,大迦叶今在此山中住。《祐录》在这里用很长的篇幅介绍了法显遇到大迦叶的情景,见上面《祐录》原文,兹不赘。

在这里有必要讲一讲与大迦叶有关的这个传说的意义。大迦叶是如来佛大弟子,可能实有其人。他生活在公元前六、五世纪,为什么要住在鸡足山洞窟内能够同一千年后公元五世纪初的法显见面而又再隐入山内还要住下去呢? 这只能从印度佛教的发展方面来加以解释。在最初的发展阶段上,佛教自己宣称,有朝一日,

它也会消亡的,还没有一个未来佛的想法。后来随着教义的发展,想法逐渐改变,开始有了三世诸佛的说法,有了未来佛的想法。未来佛就是弥勒。弥勒,大小乘都有,小乘只不过是滥觞;到了大乘才发展成为一个完整的体系。弥勒信仰曾广泛流行于印度、中亚;在中国新疆和内地也同样盛行。今天寺庙中那一个大肚子佛就是弥勒。《祐录》绘形绘色描绘法显遇到大迦叶的情景,但是《法显传》却讲得不那么清楚。在这两处都没有讲到弥勒。可是大迦叶之所以住在鸡足山中却与弥勒有关。这种关系始于何时,还不清楚。不过佛教典籍确实明确讲到过。宋志磐《佛祖统纪》卷五㊅49,170bc;元念常《佛祖历代通载》卷三,㊅49,496c—497a;明觉岸《释氏稽古略》卷一,㊅49,752bc,等等,都记载了这个传说。这些都是中国僧人的撰述,当然是根据印度佛典的。印度佛典记述这个传说的也不少,我举一个例子。西晋(265—317年)安法钦译《阿育王传》卷四《摩诃迦叶涅槃因缘》,㊅50,114a—116b写道:

> 于是尊者迦叶至鸡脚山三岳中,坐草敷上,加趺而坐,作是念言:"我今此身著佛所与粪扫衣,自持己钵,乃至弥勒令不朽坏,使弥勒弟子皆见我身而生厌恶。"……弥勒出时,当将徒众九十六亿至此山上见于迦叶。

可见至迟在公元三四世纪,有关大迦叶住鸡足山中等候未来佛弥勒的传说,在印度已经流行了。为什么晚起的未来佛弥勒的传说一定要同释迦牟尼的大弟子大迦叶联系在一起呢?原因可能是,印度佛教从比较早的时候起就有了在灵山会上如来拈花、迦叶微笑的传说。我认为,这个传说隐含着佛教长存的想法,是对最早的佛教也要消亡说的纠正或者发展。这在佛教史上是一段很有意义的公案。《法显传》和《祐录》都记载了这一件事,自有其重要性的。

下面接着谈法显的行踪。

法显又回到巴连弗邑。顺恒水西下十由延,到了旷野精舍。复顺恒水西行十二由延,到了迦尸国波罗棕城,即《大唐西域记》卷七之婆罗痆斯,今印度北方邦之瓦拉纳西。《祐录》称之为迦施国。这里佛教遗迹也很多。有名的仙人鹿野苑精舍,是佛初转法轮的地方,就在这里。此外还有弥勒受记处,翳罗钵龙精舍,《祐录》中的白耳龙就是这一条龙。

自鹿野苑精舍西北行十三由延,到拘睒弥国,即《大唐西域记》卷五之憍赏弥,今北方邦南部阿拉哈巴德西南之柯散(Kosam)。

《祐录》中的"后至中天竺",疑有误,法显所有的上述活动都在中天竺,用不着"后至"了。

从此南行二百由延,有达嚫国,即平常所谓南憍萨罗国,相当今印度中部马哈纳迪河及哥达瓦里河上游一带地区。这里有伽叶佛僧伽蓝。但是,此国道路艰难,法显没有能亲身去,只是听本地人说到,故记入《法显传》中。

法显又回到巴连弗邑,亲自抄写戒律。因为北天竺诸国皆师师口传,无本可写,不得不躬亲抄写了。他在这里住了三年,按时间推算应该是法显西行后的第七年、第八年、第九年,即义熙元年、二年、三年,公元405、406、407年。

顺恒水东下十八由延,有瞻波大国,今比哈尔邦东部巴格耳普尔略西不远处。

从此东行近五十由延,到多摩梨帝国,是海口,即《大唐西域记》卷十之耽摩栗底国,其首都故址在今印度西孟加拉邦西南之坦姆拉克(Tamluk)。法显在这里住了两年,写经及画像。此当为义熙四年及五年,公元408、409年。

法显在印度的活动到此结束。

6　在师子国

《祐录》原文：

> 于是持经像寄附商客，到师子国。显同旅十余，或留或亡，顾影唯己，常怀悲慨，忽于玉像前见商人以晋地一白团扇供养，不觉凄然下泪。停二年，复得《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》及《杂藏》本，并汉土所无。

《高僧传》完全抄《祐录》原文。《法显传》比较详细，其他几种书都很简略。我现在根据《法显传》作一些补充。

师子国，《大唐西域记》卷十一称之为僧迦罗国，一意译，一音译，即今之斯里兰卡。据说这里原来没有人，后来商人贪图这里的宝石，于是遂成大国。这里有纪念佛来此化恶龙的大塔。有无畏山僧伽蓝，法显见故国白扇而流泪就在这座寺院里。有前王从印度中国取来的贝多树，有声名远扬的佛牙。在无畏精舍东四十里，有跋提精舍，有二千和尚。城南七里有摩诃毗诃罗精舍，和尚三千人。这里的国王笃信佛法，因此佛教非常兴盛。法显在这里听到天竺道人诵经，内容讲的是佛钵。他想写这一部经，但是道人说，只是口诵，因此没有能写成。法显在这里住了两年，当为义熙六年及七年，公历 410 和 411 年。

7　浮海东还

《祐录》原文：

> 既而附商人大舶还东，舶有二百许人。值大暴风，舶坏入水，众人惶怖，即取杂物弃之。显恐商人弃其经像，唯一心念

观世音及归命汉土众僧。大风昼夜十三日,吹舶至岛下,治舶竟前,时阴雨晦冥,不知何之,唯任风而已。若值伏石及贼,万无一全。行九十日,达耶婆提国。停五月日,复随他商侣东趣广州。举帆月余日,中夜忽遇大风,举舶震惧。众共议曰:“坐载此沙门,使我等狼狈,不可以一人故令一众俱亡。”欲推弃之。法显柃越厉声呵商人曰:“汝若下此沙门,亦应下我;不尔,便当见杀!汉地帝王奉佛敬僧,我至彼告王,必当罪汝!”商人相视失色,僶俯而止。既水尽粮竭,唯任风随流。忽至岸,见藜藿菜依然,知是汉地,但未测何方。

法显就是这样又回到了祖国。《祐录》记载已极细致生动,《法显传》也不过如此,用不着再作什么补充了。

8 回国后的译经活动和卒年

《祐录》原文:

即乘小舶入浦寻村,遇猎者二人,显问:“此何地耶?”猎人曰:“是青州长广郡牢山南岸。”猎人还,以告太守李嶷。嶷素敬信,忽闻沙门远至,躬自迎劳,显持经像随还。顷之,欲南归。时刺史请留过久,显曰:“贫道投身于不返之地,志在弘通,所期未果,不得久停。”遂南造京师,就外国禅师佛驮跋陀,于道场寺译出《六卷泥洹》、《摩诃僧祇律》、《方等泥洹经》、《綖经》、《杂阿毗昙心》,未及译者,垂有百万言。显既出《大泥洹经》,流布教化,咸使见闻。有一家,失其姓名,居近杨都朱雀门,世奉正化,自写一部读诵供养。无别经室,与杂书共屋。后风火忽起,延及其家,资物皆尽,唯《泥洹经》俨然具存,煨烬不侵,卷色无异。杨州共传,咸称神妙。后到荆州,卒于新寺,

春秋八十有二,众咸恸惜。其所闻见风俗,别有传记。

《高僧传》几乎完全抄《祐录》。《法显传》比《祐录》详细,再根据它作一点补充。

上岸以后,商人又乘船还向扬州。法显受到了李嶷的款待以后,由陆路南下,道过彭城,受青兖刺史刘道怜之请,住了一冬一夏,在这里夏坐,时间是义熙九年,公元413年。关于这个问题,足立喜六(见前引书,页291)认为,法显随商人航海南至扬州。汤用彤(见所著《往日杂稿》页26—30;参阅章巽前引书,页175)不同意足立喜六的意见。

法显本来想到长安去,未果,便转向建康(今南京),在这里翻译佛经。除了上面《祐录》中提到的那些佛经外,还写了一部《法显传》,此书名称繁多,参阅章巽前引书页13—24。后来死在荆州新寺。年龄《祐录》说是八十二,《高僧传》八十六。

三　结语

上面简略地叙述了法显一生的活动情况。在这个结语里我想谈两个问题:第一个是法显在中国佛教史上的地位;第二个是《法显传》在世界上产生的影响。

1　法显在中国佛教史上的地位

上面已经谈过,佛教从印度传入中国,到了法显时代,达到了一个关键时刻,一个转折点,从过去的基本上是送进来的阶段向拿进来的阶段转变。晋末宋初的西行求法运动,就是在这样的情况下兴起来的。

根据汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》,页378—380的

统计,西行求法活动自朱士行而后,以晋末宋初为最盛。这时期最知名的求法者有以下一些人:

康法朗和其他四人,见《高僧传》,卷四;

于法兰,见同上书,卷;

竺佛念,见《高僧传》,卷一。

慧常、道行、慧辩,见道安:《合光赞放光随略解》;

慧睿,见《高僧传》,卷七;

支法领、法净,见《高僧传》,卷六,《慧远传》;

法显、智严、智羽、智远、宝云、慧简、僧绍、僧景、慧景、道整、慧应、慧嵬、慧达,见《法显传》、《祐录》卷十五《法显传》、《智严传》、《宝云传》;

昙学、威德等八人,见《祐录》卷六;

僧纯、昙充、道曼,见《祐录》卷十一;

智猛与昙纂、竺道嵩等十五人,见《高僧传》卷三;

法勇、僧猛、昙朗等二十五人,见《高僧传》卷三;

沮渠京声;

道泰;

法盛共师友二十九人,见《名僧传抄》;

僧表,见同上书;

法维;

道普。

在所有这一些西行求法者中,法显无疑是最突出的一个。这里所谓“突出”,归纳起来约略表现在以下几个方面:

(一)法显旅行所到之地最多,最远

在法显以前,在汉代,中国已经有了一些著名的旅行家,比如张骞和甘英,这是众所周知的。他们到的地方很远,很远;但是法显到的地方,他们却没有到过。这一点《高僧传·法显传》和唐智昇

《开元释教录》,卷三都指出:“皆汉时张骞、甘父所不至也。”(见㊅50,337c 和 55,507c)这对于中国人民对外开阔视野,认识外国,当然会有极大的帮助。其重要意义是显而易见的。

(二)法显真正到了印度

既然西行寻求正法,其最终目的地当然是正法所在的印度。然而,奇怪的是,在法显之前,真正到了印度的中国求法僧人几乎没有。汤用彤先生说:“故海陆并遵,广游西土,留学天竺,携经而反者,恐以法显为第一人。”(见《汉魏两晋南北朝佛教史》页 380)这件事情本身意义就很重要。法显以后,到了印度的中国求法僧人逐渐多起来了。

(三)法显携归翻译的戒律起了作用

法显到印度去的目的是寻求戒律。他经过了千辛万苦,确实寻到了,其中最重要是《摩诃僧祇律》四十卷。归国后,他同佛陀跋陀罗共同译出。汤用彤先生认为这是法显求法所以重要的原因之一。(见同上引书,页 381)这对于中国当时的僧伽来说,宛如及时的春雨,对佛教的发展,起了促进作用。也许现在还会有人认为,促进佛教发展是法显的过,而不是功。在当年教条主义垄断,形而上学猖獗的时候,这种论调我们早听腻味了。到了今天,绝大多数有识之士不会再这样想,这是我的信念。

(四)法显对大乘教义发展和顿悟学说的兴起起了作用

经过多年的思考与验证,我认为,世界宗教的发展是有共同规律的。这个规律可以用如下的方式来表述:用越来越少的努力(劳动)得到越来越大的宗教满足。人类中有不少人是有宗教需要的。这并不完全来自阶级压迫,很大一部分是来自人并不能完全掌握自己的命运这个事实。只轻轻地说一句:宗教是人民的鸦片烟,什么问题也不解决。一般人的解决办法是创造和相信这一种或那一种宗教。在宗教的最初发展阶段上,满足宗教需要必须费很大的

力量,付出很大的劳动。这样一来,不可避免地就会同生产力的发展发生矛盾,而生产力的发展又是维持社会存在的必不可少的前提。在这里,宗教就施展出自己固有的本能适应性。在不影响满足宗教需要的情况下,竭力适应生产力的发展。

这个规律适用于所有的世界性的宗教。专就印度佛教而论,由小乘向大乘的过渡就是这个规律的具体表现。在中国两晋南北朝时期,顿悟学说的兴起,其背后也是这个规律。小乘讲渐悟,讲个人努力,也并不答应每个人都能成佛,换一个术语来说,就是每个人不都有佛性。想成佛,完全依靠个人努力。如果每个人都努力去成佛,生产力必然受到破坏,社会就不能存在。这是绝对不行的。大乘在中国提倡顿悟成佛,讲虔诚信仰,只需虔心供养,口宣佛号,则放下屠刀,立地成佛,何等轻松惬意!这样既能满足宗教需要,又不影响生产力的发展。佛教凭借了这种适应性,终于得到了发展。

但是提倡顿悟学说是并不容易的。首倡者为竺道生。在他之前,可能已有这种思想的萌芽,集大成者是竺道生。他那"一阐提皆有佛性"是非常著名的论断。"一阐提"是梵文 icchantika 的音译,意思是"十恶不赦的恶人"。连这种人都有佛性,其余的人就不必说了。法显在这里也起了作用。他从印度带回来并且翻译了的《六卷泥洹》中就隐含着"一切众生悉成平等如来法身"的思想。(见《祐录》此书的《出经后记》)道生倡顿悟义,不知始自何年。据《高僧传》,卷七《竺道生传》:

> 又《六卷泥洹》先至京师,生剖析经理,洞入幽微,乃说一阐提人皆得成佛。((大)50,366c,《祐录》文字稍异,(大)55,111a)

这里明说,竺道生受到了法显《六卷泥洹》的影响。此说一出,守旧

的和尚群起而攻之,他们都认为道生之说为异端邪说。不久,昙无谶译出了《大般涅槃经》,其中果有此说(见㊅ 12,393b),于是众僧咸服。

以上从四个方面论列了法显在中国佛教史的突出地位。可能还有别的方面,这里不再讨论了。

2 《法显传》在世界上的影响

法显的功绩主要在于取经和翻译。他携归和翻译的经历代经录都有著录,请参阅《祐录》卷二,以及其他经录,这里不再胪列。但是他写的《法显传》对于世界的影响却远远超过了他的翻译对于中国的影响。《法显传》在历代著录中有很多不同的名称,比如《佛游天竺记》、《释法显行传》、《历游天竺记》、《佛国记》、《历游天竺记传》、《释法显游天竺记》、《佛游天竺本记》、《释法明游天竺记》、《法明游天竺记》、《历游天竺记传》、《法显记》等等,请参阅章巽前引书,页 5—7。名称固繁,版本亦多,请参阅章巽同上书,页 13—24。

《法显传》在国际上的影响,首先表现在它的外文译本之多上。根据章巽的统计(见同上书,页 30),共有英译本三,译者为 Samuel Beal (1869 年)、James Legge (1886 年)和 H.A.Giles(1923 年);日译本二,译者为足立喜六:《考证法显传》(1935 年)、《法显传——中亚、印度、南海纪行の研究》(1940 年)和长泽和俊(1970 年)。既然有了这样多的译本,那就必然有相应多的影响。

我在这里专谈一谈《法显传》对印度的影响。众所周知,印度古代缺少真正的史籍,这一点马克思曾指出来过。因此,研究印度古代历史,必须乞灵于外国的一些著作,其中尤以中国古代典籍最为重要,而在这些典籍中,古代僧人的游记更为突出。僧人游记数量极多,而繁简不同,时代先后不同。《法显传》是最古的和最全的之一,一向被认为与唐玄奘的《大唐西域记》和义净的《大唐西域求

法高僧传》、《南海寄归内法传》鼎足而三。研究印度古代史的学者,包括印度学者在内,都视之为瑰宝。有一位著名的印度史学家曾写信说:“如果没有法显、玄奘和马欢的著作,重建印度历史是不可能的。”

关于《法显传》对印度历史研究的重要性,我举一个具体的例子。印度学者高善必是优秀的数学家,同时又是最优秀的史学家。他在印度古代史方面著述宏富,而且是用历史唯物主义的观点来探讨历史问题,时有石破天惊之论,在国际上享有盛誉。他的代表作是《印度史研究导论》(An Introduction to the Study of Indian History, Bombay,1956)。本书第九章讨论的主题是“自上而下的封建主义”。讲到早期封建制的发展时,他引用了《法显传》关于中天竺的一段文字:

> 从是以南,名为中国。中国寒暑调和,无霜、雪。人民殷乐,无户籍官法,唯耕王地者乃输地利,欲去便去,欲住便住。王治不用刑罔,有罪者但罚其钱,随事轻重,虽复谋为恶逆,不过截右手而已。王之侍卫、左右皆有供禄。举国人民悉不杀生,不饮酒,不食葱蒜,唯除旃荼罗。旃荼罗名为恶人,与人别居,若入城市则击木以自异,人则识而避之,不相唐突。国中不养猪、鸡,不卖生口,市无屠、酤及估酒者。货易则用贝齿,唯旃荼罗、猎师卖肉耳。自佛般泥洹后,诸国王、长者、居士为众僧起精舍供养,供给田宅、园圃、民户、牛犊,铁券书录,后王王相传,无敢废者,至今不绝。

这一段文字异常重要,它把印度公元400年左右在笈多王朝月护二世(超日王)统治下的中国描绘得具体而生动。高善必根据这一段文字做了如下的分析:官吏们还没有得到封建权利和权力。

中国以外的土地一定要缴纳租税的，一般是收获粮食的六分之一。大概是这个帝国中心地带受到了特别的优惠，赋税比较少。在农村中一定有酿酒人和负贩。农民可以来去自由，表明没有农奴制。至于供给僧众田宅、园圃、民户、牛犊等东西，怎样解释？还是一个问题。外文翻译者各有各的理解。从标准的土地馈赠来判断，馈赠的只是收租权，而不是土地所有权。见上引书，页 278—279。

除了高善必以外，所有研究印度古代史特别是笈多王朝时代的历史的学者，不管是印度的，还是其他国家的，没有一个不引用《法显传》的。我再举一个例子。印度史学家 Lalmani Joshi 的《印度佛教文化研究》(Studies in the Buddhistic Culture of India, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, second revised ed., 1977)是一部非常优秀的书。著者在本书中许多地方都引用了《法显传》。比如，在页 13 和页 258 讲到弥勒崇拜和乌苌国的首都时，都引用此书关于陀历国的记载。在页 298—299 讲到佛教在印度衰微时，引用此书关于摩头罗国的记载："有遥捕那河，河边左右有二十僧伽蓝，可有三千僧，佛法转盛。"他又引用玄奘《大唐西域记》，卷四关于秣菟罗国的记载："伽蓝二十余所，僧徒二千余人。"同一个地方，相隔几百年之后，伽蓝的数目没有变，僧人却减少了一千人，衰微的情况清晰可见。这样的例子，著者还举了一些。从上面几个简略的例子里可以看出，《法显传》对研究印度中世纪佛教，有多么重要的意义。

我还想再举两个例子。一个是印度当代著名的史学家 R.S. Sharma 的《古代印度的首陀罗》(Śūdras in Ancient India, Motilal Banarsidass, 1958)这是一部颇为著名的书，得到印度国内外学者们的广泛赞誉。在本书第七章讲农民阶级与宗教权利时，著者在四处引用了《法显传》，都是上面高善必引用的那一段。页 286，引用"不食葱蒜，唯除旃荼罗"，页 290—291，引用"(旃荼罗)若入城市，

则击木自异,人则识而避之,不相唐突。”第二个例子是 Bordwell L. Smith 的 Essays on Gupta Culture(《笈多文化论集》,Motilal Banarsidass,1983)。这是一部论文集,著者不是一个人,讨论的题目也不尽相同。其中有几篇文章引用《法显传》。页 7,A.L.Basham 在序言中讲到旃荼罗人城市击木自异的情况。页 38,A.K.Narain 在《古代印度特别是笈多时期的宗教政策和宽容》这一篇论文中,引用了《法显传》来说明当时佛教兴隆的情况。页 130,132—133,136—140,147—148,B.G.Gokhale 在《笈多时期的佛教》这一篇论文中,引用了《法显传》来说明月护王(376—414 年)时期的印度佛教状况,特别是佛教寺院中研究经、律、论的情形。

除了以上四本书以外,引用《法显传》的书籍还多得很,这里无法一一列举了。

我在上面先介绍了晋宋时期中国佛教发展的情况,然后介绍了法显的生平和他对中国和世界的影响。总起来可以这样说,法显活动的两晋南北朝时期是中国佛教发展和中印文化交流的高峰时期之一。他留下的佛典译文,特别是他的《法显传》,到现在仍然保留着自己的活力,起着相当大的影响。他对促进中印两国的文化交流和人民的传统友谊,也有不可磨灭的功绩。《法显传·跋》中有几句话:“于是感叹斯人,以为古今罕有。自大教东流,未有忘身求法如显之比。”法显是当之无愧的。中国人民永远不会忘掉他,印度人民也不会忘掉他。

1989 年 5 月 16 日写毕

中国佛教史上的《六祖坛经》

1988年11月,我应香港中文大学之邀赴港讲学,在中文大学讲的题目之一是《从大乘佛教起源谈到宗教发展规律》。我从这样一个观点出发:在人类中有一部分人是有宗教需要的,宗教就是为了满足这一部分人的需要才被创造出来的。但是,人类要想生存下去,必须满足自己的生活需要,即从事物质生产活动;为了繁衍后代,不至断子绝孙,又必须从事人的生产活动,这两种生产活动,同满足宗教需要是有矛盾的,宗教的逐步发展就是为了解决二者间的矛盾的。

我在那一次的讲演中讲了六个问题:

1. 佛教的创立。小乘佛教
2. 小乘佛教的基本教义
3. 小乘向大乘过渡
4. 居士佛教
5. 顿悟与渐悟
6. 宗教发展规律

我进行论证的线索大体上是这样的:公元前六、五世纪是印度古代思想上、政治上大震荡时期,有点像中国的春秋战国时期。人民已经有的宗教,婆罗门教,不能满足东部人民的,特别是新兴商人阶级以及个体劳动者的需要,于是产生了新宗教:佛教与耆那教。它们反对婆罗门,反对种姓制度,都得到商人阶级的大力支持。佛教最初的教义比较简单,无非是四圣谛,八正道,十二因缘。

用另外一种说法是三法印或三共相(sāmānya-lakṣaṇa):苦,无常,无我。佛教讲因缘,讲因果,符合商人资本产生利润的心理。修习方式是个人努力,求得解脱,又投合个体劳动者的心理状态,容易接受。大商人也支持,譬如给孤独长者,他们自己并不想成佛,社会不断进化,人创造的宗教也必须跟着变化。公元前三世纪,孔雀王朝大帝国建立后,宗教需要与生产力发展之间的矛盾日益暴露。小乘的格局太狭隘,不能满足社会需要。于是大乘思想逐渐萌芽。大乘思想是在小乘思想上慢慢成长、发展起来的。二者不是对立的,大小界限有时难以严格划分。我把大乘分为原始大乘(primitive mahāyāna)与古典大乘(classical mahāyāna)两个阶段。在第一阶段上,后来的典型的大乘学说还没有完全兴起,使用的语言是佛教混合梵文(Buddhist hybrid Sanskrit)。在第二阶段上,大乘典型学说空(śūnyatā)发展起来了,使用的语言是梵文,出了一些有名有姓的大师。两个阶段共同的特点是佛的数目不断增多,菩萨观点代替了涅槃观点,拜佛像、佛塔等等。最重要的改变是在修习方式方面。小乘是"自了汉",想解脱必须出家。出家人既不能生产物质产品,也不能生产人。长此以往,社会将无法继续存在,人类也将灭亡。大乘逐渐改变这个弊端。想解脱——涅槃或者成佛,不必用上那样大的力量。你只需膜拜,或口诵佛号等等,就能达到目的。小乘功德(puṇya)要靠自己去积累,甚至累世积累;大乘功德可以转让(transfer of merit)。这样一来,一方面能满足宗教需要,一方面又与物质生产不矛盾。此时居士也改变了过去的情况。他们自己除了出钱支持僧伽外,自己也想成佛,也来说法,维摩诘是一个最典型的例子,他与小乘时期的给孤独长者形成鲜明的对照。这就是所谓"居士佛教"(Layman Buddhism),是大乘的一大特点。这样不但物质生产的问题解决了,连人的生产的问题也解决了,居士可以在家结婚。

我的论证线索简略地说就是这样。

我从这样的论证中得出了一个宗教发展的规律:用尽可能越来越小的努力或者劳动达到尽可能越来越大的宗教需要的满足。这个规律不但适用于佛教,也适用于其他宗教。

我在上面故意没有谈佛教的顿悟与渐悟,因为我今天要讲的主要内容是《六祖坛经》,而顿悟与渐悟是《六祖坛经》的关键问题,我想把这两个问题结合起来谈。我谈这两个问题的准绳仍然是我在上面提出来的宗教发展规律。

顿悟与渐悟的问题,印度佛教小乘不可能有。大乘有了一点萌芽:但并没有系统化,也没有提顿悟与渐悟的对立。因此,我们可以说,印度没有这样的问题。这个问题是佛教传入中国以后才提出而且发展了的。

顿悟与渐悟的问题同中国的禅宗有密切的联系。中国禅宗的历史实际上非常简单,一点也不复杂。但是中国佛教徒接受了印度和尚那一套烦琐复杂的思维方式和论证方法,把禅宗起源问题搞得头绪纷繁。中国禅宗自谓教外别传。当年灵鹫山会上,如来拈花,迦叶微笑,即是传法。迦叶遂为禅宗初祖。至第二十七祖般若多罗付法予菩提达磨。达磨来华,是为中国禅宗初祖。(见汤用彤:《隋唐佛教史稿》,中华书局,1982 年,页 186)这些故事捏造居多,没有多少历史价值。

根据任继愈《汉唐佛教思想论集》(人民出版社,1981 年,页 40—41),佛教的目的在成佛,在南北朝时期,对于成佛有各种不同的说法。"有人以为成佛要累世修行,积累功德,这是小乘佛教一般的主张,像安世高以来的小乘禅法就是这样主张的;有人主张可以逐渐修行,到了一定阶段,即可得到飞跃,然后再继续修行,即可成佛,像支道林、道安等就是这样主张的;又有一派主张只要顿悟,真正充分体会佛说的道理,即可以成佛,像竺道生等就是这样主张

的。”竺道生是否就是顿悟说的创始人呢?看样子还不是。在他之前,此说已有所萌芽。这个问题颇为复杂,我在这里不去讨论,请参阅汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第十六章:竺道生。

从此以后,顿悟说又继续发展下去。道生生存和活动跨四、五两个世纪。约在三百年以后,到了禅宗六祖慧能(638—713年),中国的禅宗和顿悟学说达到了一个转折点。有人主张,慧能以前,只有禅学,并无禅宗,禅宗和顿门都是由慧能创始的。(见郭朋:《坛经校释》,中华书局,1986年,序言,页1)无论如何,大扇顿风,张皇禅理,在中国佛教史上,慧能是关键人物。他的弟子法海集记《六祖坛经》,开头就说“南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经”。全书宣扬的无非是“顿悟见性,一念悟时,众生是佛,从自心中顿见真如本性”(汤用彤语,见《隋唐佛教史略》,页189)。

怎样来解释顿悟与渐悟的利弊优劣呢?我仍然想从我自己提出的宗教修行与生产力发展之间的矛盾这个观点来解释。从这个观点上来看,顿悟较之渐悟大大有利,要渐悟,就得有时间,还要耗费精力,这当然会同物质生产发生矛盾,影响生产力的发展。顿悟用的时间少,甚至可以不用时间和精力。只要一旦顿悟,洞见真如本性,即可立地成佛。人人皆有佛性,连十恶不赦的恶人一阐提也都有佛性(请参阅 Ming-Wood Liu, The Problem of Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra, The Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol.7, No.1, 1984)。甚至其他生物都有佛性。这样一来,满足宗教信仰的需要与发展生产力之间的矛盾就一扫而光了。

我强调发展生产力与宗教信仰之间的矛盾,不是没有根据的。中国历史上几次大规模的排佛活动,都与经济也就是生产力有关。专就唐代而论,韩愈的几篇著名的排佛文章,如《原道》、《论佛骨

表》等，讲的都是这个道理。文章是大家都熟悉的，不再征引。我在这里引几篇其他人的文章。唐德宗时杨炎奏称："凡富人多丁，率为官为僧。"孙樵《复佛寺奏》："若群髡者所饱必稻粱，所衣必锦谷，居则邃宇，出则肥马，是则中户不十，不足以活一髡。武皇帝元年，籍天下群髡凡十七万夫，以十家给一髡，是编民百七十万困于群髡矣。"辛替否《谏兴佛寺奏》："十分天下之财而佛有七八。"连不能说是排佛的柳宗元在《送如海弟子浩初序》中也说："退之所罪者其迹也。曰髡而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑，若是，虽吾亦不乐也。"类似的论调还多得很，不一一征引。这里说得再清楚不过了，排佛主要原因是出于经济，而非宗教。僧人不耕不织，影响了生产力的发展，因而不排不行。这就是问题关键之所在。

在所有的佛教宗派中，了解这个道理的似乎只有禅宗一家，禅宗是提倡劳动的。他们想改变靠寺院庄园收入维持生活的办法。最著名的例子是唐代禅宗名僧怀海(749—814年)制定的"百丈清规"，其中规定，禅宗僧徒靠劳作度日，"一日不作，一日不食"。在中国各佛教宗派中，禅宗寿命最长。过去的论者多从学理方面加以解释。不能说毫无道理，但是据我的看法，最重要的原因还要到宗教需要与生产力发展之间的关系中去找，禅宗的做法顺应了宗教发展的规律，所以寿命独长。我认为，这个解释是实事求是的，符合实际情况的。

在世界上所有的国家中，解决宗教需要与生产力发展之间的矛盾最成功的国家是日本。他们把佛的一些清规戒律加以改造，以适应社会生产力的发展，结果既满足了宗教需要，又促进了生产力的发展，成为世界上的科技大国。日本著名学者中村元博士说："在日本，佛教的世俗性或社会性是十分显著的。"(见《日本佛教的特点》，《中日第二次佛教学术会议论文》，1987年10月)日本佛教之所以能够存在而且发展，原因正在于这种世俗性或社会性。

我的题目是讲"六祖坛经",表面上看上去我基本上没大讲《六祖坛经》,其实我在整篇文章中所阐述的无一不与《坛经》有关。根据我的阐述,《六祖坛经》在中国佛教史上的地位和重要性不言自明了。

最后我还想提出一个与顿渐有关的问题,供大家思考讨论。陈寅恪先生在《武曌与佛教》这篇论文中(见《金明馆丛稿》二编),引谢灵运《辨宗论》的一个看法:华人主顿,夷人主渐。谢灵运的解释是:"华民易于见理,难于受教,故闭其累学,而开其一极。夷人易于受教,难于见理,故闭其顿了,而开其渐悟。"我觉得,这是一个很有趣的问题,它牵涉到民族心理学与宗教心理学,值得探讨,谨提出来供大家思考。

1989 年 8 月 3 日

再谈“浮屠”与“佛”

1947 年,我写过一篇文章:《浮屠与佛》[1],主要是论证中国最古佛典翻译中的“佛”字,不是直接从梵文 Buddha,而是间接通过吐火罗文 A(焉耆文) pät 和 B(龟兹文)的 pud、pūd 译过来的。一个字的音译,看来是小事一端,无关宏旨,实则与佛教传入中国的途径和时间有关,决不可等闲视之。文章中有一个问题颇感棘手,这就是,吐火罗文的 pät、pud 和 pūd 都是清音,而“佛”字的古音则是浊音。由于周燕孙(祖谟)先生的帮助,这个问题算是勉强解决了。从那以后,虽然有时仍然有点耿耿于怀,但是没有认真再考虑这个问题。

最近几年读书时读到一些与此问题有关的新材料或者对旧材料的新解释,觉得有必要对那篇文章加以补充和扩大,于是写了这一篇文章。这篇文章分为两部分:一,“佛”字对音的来源;二,从“浮屠”与“佛”的关系推测佛教传入中国的途径和时间。

一 “佛”字对音的来源

正如我在上面讲到的,1947 年那篇文章遗留下来的关键问题是清音与浊音的对应问题。原来我认定了对音的来源是清音。周燕孙先生的解释也是从这个角度上下手的。但是,时隔四十年,现在看到了一些以前不可能看到的新材料,我们大可以不必这样去胶柱鼓瑟、刻舟求剑地去解决问题了。“佛”字的对音来源有极大

可能就是浊音。

本来在回鹘文中“佛”字就作 but,是浊音,这我在那篇论文中已经讲过。可是我当时认为“佛”字是译自吐火罗文,对回鹘文没有多加考虑。这至少是一个疏忽。许多佛教国家的和尚天天必念的三归命,在回鹘文中是:

归命佛(南无佛) namo but

归命法(南无法) namo drm

归命僧(南无僧) namo saŋ

在这里,梵文 buddha 变成了 but。回鹘文中还有一个与梵文 buddha 相当的字: bur。梵文中的 devātideva (天中天)在回鹘文中变成了 tŋri tŋrisi burxan[2]。burxan 这个词儿由两个词儿组成,一 bur,一 xan。bur 就是 buddha。这个词儿约相当于吐火罗文 A 的 ptāñkät(käṣṣi)和 pättāñkät(käṣṣi),B 的 pudñäkte 或 (käṣṣi) pudñäkte。

这个 bur 是怎样来的呢?根据 A. von Gabain 的意见,它是由 but 演变过来的。她认为,在中国北方的某一个方言中,-t 读若-r,中国人把 tatar 音译为“达怛”(古音以-t 收尾),也属于这个范畴。[3]

H. W. Bailey 对这个问题也发表了自己的意见。他说:

> 但是“佛”(Buddha)也用另一种形式从中国传入中亚。西藏文<u>h</u>bur 表示出八世纪顷汉文“佛”字的读音,参阅 JRAS.(《英国皇家亚洲学会会刊》),1927 年,页 296。这个-r 代表从尾音-t 发展过来的汉文尾音辅音。粟特文复合词 pwrsnk *bursang“佛陀僧伽”中有这个词儿。这个词儿从粟特文变成了回鹘文 bursang,以同样的形式传入蒙古文。回鹘文(在蒙古文中作为外来语也一样) burxan 的第一部分,可能就是这同一个 bur-“佛”(参阅 Mironov,《龟兹研究》,页 74)。于是回

鹘文 tängri burxan 意思就是“天可汗佛”,但是这个含义不总是被充分认识的,以致摩尼教回鹘文典籍中 burxan zrušč 意思是“Burxan 琐罗亚斯德”。在另一方面,日文借用了带 -t 的字,Butu(Butsu)。[4]

他对 t > r 的解释同 A. von Gabain 稍有不同。但是,这是从中国传入中亚的,证据似还不够充分。

上面我谈了回鹘文中梵文 Buddha 变为 but 然后又由 but 变为 bur 的情况,其间也涉及一些其他中亚新疆的古代语言。我现在专门来谈 buddha 在一些语言中变化的情况。我先列一个表:

大夏文	buddha 变成了 bodo, boddo, boudo
拜火教经典的中古波斯文(巴列维文)	
	buddha 变为 bwt
摩尼教安息文	buddha 变为 bwt/but/
摩尼教粟特文	buddha 变为 bwty pwtyy
佛教粟特文	buddha 变为 pwt
达利文	buddha 变为 bot[5]

从上列这个表中,我们一眼就可以看出来,这些文字大别可以分为两类:一类是大夏文,在这里,原来的梵文元音 u 变成了 o 或 ou,此外则基本上保留了原形。一类是其他属于伊朗语族的文字,在这里变化较大。与梵文原字相比,差别很明显:由原字的两个音节变为一个闭音节,原字的尾元音 -a(巴利文是 -o,梵文体格单数也是-o)丢掉了。惟一有点问题的是,摩尼教粟特文语尾上有-y 或 -yy,可能代表一个半元音。即使是这样,也并不影响大局,-y 无论如何也不能同梵文-u 相对应,它可能仍然是一个音节。至于在 1947 年那一篇论文中最让我伤脑筋的清音浊音问题,在这里已不再存在了。这里绝大部分都是浊音,只有摩尼教粟特文和佛教粟

特文是清音。但是,根据 H. W. Bailey 的解释,这也不是问题。他说:

> 在粟特文中,印度伊朗语族的浊辅音 b d g 在字头上变成摩擦音 β δ γ,在含有 b d g 的外来词中,它们都需写成 p t k。因此,pwty 这个拼法就等于 But-。在新波斯文中,but بت 与这个形式正相当,意思是"偶像"。但是"佛"的含义在新波斯文许多章节中仍很明显。[6]

这样一来,清音浊音问题中残留的那一点点疑惑也扫除净尽了。

Bailey 还指出来,Bundhišn[7]中有 but 这个字,它是企图用来代表 Avesta 中的 Būiti 这个字的(Vīdēvdāt,19,1,2,43,此章约写于公元前二世纪中叶)。新波斯文证明有 * Buti 这样一个字的,这个字与粟特文的 pwty 完全相应。学者们认为,这就是 Buddha "佛"。[8]

根据上面的叙述,1947 年论文中遗留下来的问题全部彻底解决了。再同"佛"与"浮屠"这两个词的关系联系起来考察,我们可以发现,第一类大夏文中与梵文 Buddha 对应的字,有两个音节,是汉文音译"浮屠"二字的来源,辅音和元音都毫无问题。第二类其他伊朗语族的文字中,与 Buddha 对应的字只有一个音节[9],是汉文音译"佛"字的来源。难道这还不够明确吗?这个极其简单的现象却有极其深刻的意义。下面二中再详细阐述。

我在这里再谈一谈吐火罗文的问题。德国学者 Franz Bernhard 写过一篇文章:《犍陀罗文与佛教在中亚的传播》[10],主要是论证,佛教向中亚和中国传播时,犍陀罗文起了极其重要的桥梁作用。他举出"弥勒"这一个汉语音译词儿来作例子。他认为,"弥勒"这个词儿是通过犍陀罗文 Metraǵa 译为汉文的。他在这里顺便提到

“佛”字，并且引用了我的那篇 1947 年的论文：《浮屠与佛》。他说：

> 没有提供一个详尽的论证，我想指出，人们可以看到，汉文“佛”字音译了一个古吐火罗文 *but-（可以和西吐火罗文‘pudñäkte’中的‘pud-’与东吐火罗文‘ptāñkät’相比）——由此可见，“佛陀”是一个次要的（晚出的）形式。

证之以我在上面的论述，Bernhard 的构拟是完全可以站得住脚的。这也从正面证明了，我对“佛”字来源的想法是完全正确的。[11]

二　从“浮屠”与“佛”的关系推测佛教传入中国的途径和时间

关于佛教传入中国的问题，我在 1947 年的论文中曾作过推测：

> 中国同佛教最初发生关系，我们虽然不能确定究竟在什么时候，但一定很早……，而且据我的看法，还是直接的；换句话说，就是还没有经过西域小国的媒介。……即便从陆路经过中亚小国而到中国，这些小国最初还没有什么作用，只是佛教到中国来的过路而已。当时很可能已经有了直接从印度俗语译过来的经典。《四十二章经》大概就是其中之一。“浮屠”这一名词的形式一定就在这个时候。……到了汉末三国时候，西域许多小国的高僧和居士都到中国来传教，像安士高、支谦、支娄迦谶、安玄、支曜、康巨、康孟祥等是其中最有名的。到了这时候，西域小国对佛教入华才真正有了影响。这些高僧居士译出的经很多。现在推测起来，他们根据的本子一定

不会是梵文原文，而是他们本国的语言。“佛”这一名词的成立一定就在这时期。[12]

我当年作这些推测的时候，自己心里把握不太大，觉得颇多浪漫主义。我说的话似乎超过了我当时所掌握的资料。时至今日，新材料大量出现，再回头看我这些推测，除了一些地方需要改正外——比如我所说的直接发生关系，现在看来就不妥——大部分意见是站得住脚的，我颇感自慰。但是，时间毕竟已经过去了四十三年。现在根据新材料做一些补充与修正，看来正是时候了。

总起来看，我在上面一《“佛”字对音的来源》中得出来的结论：大夏文基本上保留梵文 Buddha 的原形，有两个音节，正与汉译“浮屠”相当。伊朗语族其他文字，只留下一个音节，正与汉译“佛”字相当。“浮屠”出现在前，“佛”字在后。这与我的推测是完全相符的。

我现在想进一步来探讨这个问题。有这样一些问题需要回答：大夏语与《四十二章经》是什么关系？犍陀罗文与《四十二章经》是什么关系？伊朗语族诸语言与《四十二章经》是什么关系？看来《四十二章经》是一部关键性的书，我在下面就围绕着这一部书分成以下几个问题来讨论：

（一）《四十二章经)与大月支

（二）《四十二章经》原本语言

（三）支谦等译经的语言问题

（四）几点想法

（一）《四十二章经》与大月支

《四十二章经》的真伪过去是有争论的。梁启超认为是伪，汤

用彤认为是真，现在学术界接受的一般是后者的意见。汤先生经过了细致的考证得到了这样几点结论：1.《四十二章经》出世甚早，东汉桓帝以前已经译出[13]。2. 前后共有两个译本[14]。

《四十二章经》与汉明帝永平求法传说有关。东汉末牟子作《理惑论》，首先叙述了这件事，以后记录者还很多[15]。据汤先生意见，佛法入华当在永平之前。但是他说：“求法故事，虽有疑问，但历史上事实常附有可疑传说，传说固妄，然事实不必即须根本推翻”[16]。他的意思是说，永平求法还是有可信的成分的，是能够成立的。

《四十二章经》又与大月支有联系。牟子《理惑论》和以后的许多典籍都明确记载着，这一部经是在大月支取得的。《理惑论》说：“于是上悟，遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月支写佛经四十二章。”至于此经究竟是在何地译出，许多典籍记载中有明显矛盾意见：一主张在大月支译出，一主张在国内翻译。看来在大月支译出说，根据似确凿可靠。[17]

大月支是一个什么样的民族呢？它是游牧民族，行踪飘忽不定。《前汉书》96上，《西域传》说：

> (大月氏)本居敦煌、祁连间。至冒顿单于攻破月氏，而老上单于杀月氏，以其头为饮器。月氏乃远去，过大宛，西击大夏而臣之。

这件事情发生的时间，约在西汉文帝至武帝时。

这样一来，《四十二章经》又与大夏发生了关系。因为，“于大月支写佛经四十二章”时，大月支已经到了大夏。大夏君主原属希腊遗民，佛法大概在汉初已在这里流行。汉武帝时，张骞曾奉使到这里来过。《三国志》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》说：

> 罽宾国、大夏国、高附国、天竺国,皆并属大月氏。临儿国《浮屠经》云:其国王生浮屠。浮屠,太子也。父曰屑头邪,母曰莫邪。……此国在天竺城中。天竺又有神人名沙律。昔汉哀帝元寿元年(B.C.2),博士弟子景卢,受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。[18]

这一段话说明了大月氏与大夏的关系,大月氏与印度的关系,大月氏与佛教的关系。至于大月氏王使伊存口授浮屠经,是在大月氏呢,还是在中国? 有两种可能,有两种意见。不管怎样,大月氏在公元前已流行佛教,这比《四十二章经》又要早了。

我在这里附带谈一个问题。《理惑论》说,明帝派人到大月氏写《四十二章经》,其中竟有张骞。这在时间上是绝对不可能的。但是我认为,其中透露了一个耐人寻味的信息:这时大月氏是在大夏,因为张骞奉使大夏的故事,当时街谈巷议中必广泛流传,一想到大夏,就想到张骞了。

(二)《四十二章经》原本语言

把与《四十二章经》有关的问题都交待清楚以后,现在应该探讨此经的语言问题了。在1947年的论文中,我说它是从中亚一种俗语译过来的,这种想法是对头的。但是,我当时不可能说出一种具体的语言。

最近林梅村提出了一个新见解:《四十二章经》是从犍陀罗文《法句经》译过来的。他正在撰写论文,他的详细论点我毫无所知。但是,我觉得,在中国佛教史上,这是一个比较重要的问题,值得探讨。它还牵涉到《四十二章经》原本语言究竟是什么,我就在这里先谈一谈我对于这个问题的一些想法,供林梅村先生以及其他学

者参考。一得之愚或者尚有些许可取之处吧。

从表面上看起来,《四十二章经》与《法句经》不完全一样。但是从内容上来看,则二者实有许多相通之处。三国时失名之《法句经序》说:“是后五部沙门,各自抄采经中四句六句之偈,比次其义,条别为品,于十二部经靡不斟酌,无所适名,故曰《法句》。”《法句经》是这样,《四十二章经》也是这样。所谓《四十二章经》,原来并没有“经”字,足征它不是一部完整的“经”。所以,汤用彤先生说:“且《四十二章经》乃撮取群经而成,其中各章,颇有见于巴利文各经,及中国佛典者,但常较为简略耳。”[19]两经的性质既然完全相同,即使表面上有差异,《四十二章经》译自《法句经》是完全可能的。

但是,是否就是从现存的犍陀罗文《法句经》译的呢?还是一个有待于进一步探讨的问题。

根据林梅村最近的研究结果:

> 这就从语言学上证明,这部犍陀罗语《法句经》确实出于于阗故地,抄写者无疑是于阗人,因而把自己的土著语言羼入其中。[20]

可是,我在上面已经明确无误地说明了《四十二章经》是在大月支,也就是大夏抄译的。现存的犍陀罗文《法句经》既然抄在于阗,因而它就不可能是《四十二章经》的来源。道理是非常明显的。

在大夏的那一本《法句经》或《四十二章经》是什么样子呢?说实话,我自己并不很清楚。我现在只能作一些猜测。大月支到了大夏以后,由于环境关系,接受了佛教。估计会有一些佛经翻译。《法句经》或《四十二章经》等,包含着小乘教义的最基本的内容,简直像一种“佛学入门”,对皈依者用处极大。可能首先在翻译之列,用的语言当然是大夏文。对于这种语言,我们过去毫无所知。近

年以来,新材料发现越来越多,于是逐渐发现、认识了不少的词汇。上面注〔5〕举的那一部字典就是词汇的汇集,bodo,boddo,boudo等字就见于其中。但是成本的佛经译文还没有发现。我相信,将来地不爱宝,有朝一日,总会发现的。中国使者到了大夏,翻译了《四十二章经》,原本一定就是这一本大夏文的佛经。译文就是本经两个译本的第一个。我推测,现存本经中的那许多"佛言",一定会是"浮屠言","浮屠"正与bodo,boddo,boudo相当。用"佛言"的现存的本子一定就是第二个译本。这个本子的原始语言是中亚或新疆的某一种语言,其中梵文Buddha变为but或者类似的形式,汉译是"佛"字。

我在这里想补充几句,谈一谈犍陀罗文《法句经》的来源问题。它的来源并不排除是大夏文本,但是可能性微乎其微。梵文本的《法句经》曾在新疆发现,足征《法句经》在新疆是流行的。这个犍陀罗文的《法句经》同梵文本有某种联系,是完全可能的。犍陀罗文不可能是《四十二章经》第二个译本的母本。因为在后者中用的是"佛"字,而在犍陀罗文本中则是budhu,这个字也可以译为"浮屠"。

(三)支谦等译经的语言问题

《四十二章经》的语言既已确定,连带提出来的是支谦、安世高等后汉、三国时期的译经大师的译经语言问题。对于这个问题过去几乎完全没有注意到。实则是一个很有意义的问题,不讨论是不行的。

我现在就以梁《高僧传》第一卷为基础来探讨一下这个问题。在这一卷中后汉、三国时期的译经大师几乎包罗无遗。至于摄摩腾和竺法兰等人物,神话色彩颇浓,我在这里不谈。

先将资料条列如下:

《安清(世高)传》:

至止未久,即通习华言。于是宣译众经,改胡为汉。[21]

羡林案:“胡”字,元明刻经改为“梵”字,下同。

《支娄迦谶(支谶)传》:

汉灵帝时游于雒阳。以光和中平之间传译梵文。

时有天竺沙门竺佛朔,亦以汉灵之时,赍《道行经》,来适雒阳,即转梵为汉。

(安)玄与沙门严佛调共出《法镜经》,玄口译梵文,佛调笔受。

先是沙门昙果于迦维罗卫国得梵本,孟详共竺大力译为汉文。[22]

《康僧会传》附《支谦传》:

遍学异书,通六国语。……谦以大教虽行,而经多梵文,未尽翻译,已妙善方言,乃收集众本,译为汉语。[23]

《维祇难传》:

以吴黄武三年,与同伴竺律炎,来至武昌,赍《昙钵经》梵本。[24]

《竺昙摩罗刹传》:

其先月支人,本姓支氏。……外国异言三十六种,书亦如之,护皆遍学。……遂大赍梵经,还归中夏。[25]

附《聂承远传》:

承远有子道真,亦善梵学。[26]

《僧伽跋澄传》:

(赵正)请译梵文。……外国沙门昙摩难提笔多为梵文。[27]

《僧伽提婆传》:

提婆乃于般若台手执梵文,口宣晋语。……更请提婆重译《中阿含》等。罽宾沙门僧伽罗叉执梵本,提婆翻为晋言。[28]

《竺佛念传》:

于是澄执梵文,念译为晋。[29]

《昙摩耶舍传》:

以伪秦弘始九年,初书梵书文。……耶舍有弟子法度,善梵汉之言。[30]

《高僧传》卷一中有关梵文的记载就是这样。“梵”原作“胡”。“梵”指的是梵文，这是清楚的。但“胡”指的是什么呢？弄不清楚。“胡”原意是北狄之通称，扩大一点，就是夷狄之人，多少含有贬义。在《高僧传》中，“胡”字可能有两层意思：一指梵文，一指中亚夷狄之文。统观上引材料，有的可能是指梵文，比如昙果、维祇难等传中所说。但是绝大部分指的都是中亚民族语言。支谦等人译经的原本都不是梵文。上引文中《支谦传》的“梵文”，也只能作如是解。下面说他“妙善方言”，可能指他通中亚民族语言。这一点从他们译经时使用的汉语音译中可以明确无误地看出来。比如汉译“弥勒”一词，不是来自梵文 Maitreya，而是来自吐火罗文 Metrak。可是康僧会译《六度集经》、《旧杂譬喻经》，失译人名在后汉录译《大方便佛报恩经》，支谦译《佛说月明菩萨经》、《撰集百缘经》、《大明度经》、《佛说八吉祥神咒经》，康孟详译《佛说兴起行经》，支娄迦谶译《杂譬喻经》、《道行般若经》等等，用的都是“弥勒”。由此可见，支谦等译经所根据的原本，不是梵文，而是中亚和新疆一带的吐火罗文和伊朗语族的语言。

（四）几点想法

现在把上面讨论的问题归纳一下，提出几点想法。

1　1947 年文章中提出的佛教“直接”传入中国论，现在看来，不能成立了。我设想的佛教传入两阶段说仍然维持。我用公式来表达：

（1）　印度→大夏（大月支）→中国

　　　buddha→bodo，boddo，boudo→浮屠

（2）　印度→中亚新疆小国→中国

　　　buddha→but→佛

这两个阶段都不是“直接的”。

2 我这篇不算太长的论文解决了中国佛教史上两个大问题:佛教是什么时候传入中国的?通过什么渠道?但兹事体大,还要进一步研究。这有待于志同道合者的共同努力。[31]

1989年11月2日写毕

附记:

在写作过程中,提供资料,帮助借书,我的两位小友荣新江和钱文忠出了力,附此致谢。

注 释

〔1〕原刊《中央研究院历史语言研究所集刊》,第二十本《本院成立第二十周年专号》,上册,页93—105,1948年。英译文见印度Sino-Indian Studies,III.1,2,Calcutta 1947,p.1 ff.。后收入《中印文化关系史论文集》,页323—336。英译文收入《印度古代语言论集》,页334—347:On the Oldest Chinese Transliteration of the Name of Buddha。

〔2〕A. von Gabain, Buddhistische Türkenmission,见Asiatica, Festschrift Friedrich Weller,1954, Otto Harrassowitz,Leipzig,p.171.

〔3〕同上书,页。

〔4〕Opera Minora,Articles on Iranian Studies,ed.by M.Nawabi,Shiraz Iran,1981,页104.

〔5〕G. Djelani Davary, Baktrisch, ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften,Münzen und Siegelsteine ,Heidelberg 1982.

〔6〕Opera Minora,页103。

〔7〕上引书,页同。

〔8〕上引书,页106—107。

〔9〕Bailey在上引书,页107,注2中指出,Avesta Būiti最后的-i可能来源于东伊朗语言。这个-i就是我上面讲到的半元音-y。

〔10〕Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia, Añjali, Papers on Indology and Buddhism, O. H. de A. Wijesekera Felicitation Volume, ed. by J. Tilakasiri, Peradeniya 1970, p. 55—62。

〔11〕“佛”字有没有可能来源于伊朗语族的某一种语言？我认为，这个可能是存在的。这有待于深入的探讨。我在这里还想补充几句。在同属于伊朗语族的于阗塞文中，“佛”字是 balysa-，显然与同族的其他文字不同。见 H. W. Bailey, Dictionary of Khotan Saka, Cambridge University Press, 1978。

〔12〕《中印文化关系史论文集》，页 333—334。

〔13〕《汉魏两晋南北朝佛教史》，1938 年，商务印书馆，上，页 32—33。

〔14〕同上书，卷，页 36—38。汤先生非常慎重，他写道：“以上推论，似涉武断。但合汉晋所引本经考之，则有二古本，实无可疑。”

〔15〕参阅同上书，卷，页 16。

〔16〕同上书，卷，页 24。

〔17〕汤用彤先生主此说。参阅同上书，卷，页 31：“牟子所传，虽有疑义，但决非全诬。若据其所言，斯经译于月氏，送至中夏也。”

〔18〕关于这一段话人名和地名等问题的考证，参阅汤用彤，同上书，卷，页 50—51。

〔19〕上引书，页 41。

〔20〕《犍陀罗语〈法句经〉残卷初步研究》，页 257，见《出土文献研究》，第二辑。

〔21〕《大正新修大藏经》，50，323b。

〔22〕同上书，卷，324b—c。

〔23〕同上书，卷，325a。参阅隋费长房《历代三宝记》，《大正藏》，49，58c。

〔24〕《大正藏》，50，326b。

〔25〕同上书，卷，326c。以下诸人晚于三国。

〔26〕同上书，卷，327a。

〔27〕同上书，卷，328b。下面还有两处提到梵文。

〔28〕同上书，卷，329a。

〔29〕同上书，卷，329b。

〔30〕同上书，卷，329c。

〔31〕J. Fussman, Language and Culture among the Kushans 见 International Association

for the Study of the Cultures of Central Asia 的 Information Bulletin, Issue 15, Moscow, 1989, 页 57—66, 其中谈到大夏语, 可以参阅。

玄奘《大唐西域记》中“四十七言”问题

《大唐西域记》卷二“印度总述”谈到印度文字，玄奘写道：

> 详其文字，梵天所制，原始垂则，四十七言。遇物合成，随事转用，流演枝派，其源浸广。因地随人，微有改变，语其大较，未异本源。而中印度特为详正，辞调和雅，与天同音，气韵清亮，为人轨则。邻境异国，习谬成训，竞趋浇俗，莫守淳风。

“四十七言”，就是47个字母。字母不过是字母而已，有什么奇怪的呢？我们校注这部书时，掉以轻心，没有仔细探讨，就把梵文现有的字母——元音14个，辅音33个——一古脑都抄上了。14+33=47，这还能有什么问题？其余中外注释家，情况也差不多。水谷真成也是抄的现在的梵文字母表，总共47个字母，而且注明：ṃ和ḥ不包括在里面[1]。足立喜六在他的注中谈到12摩多（元音），35体文（辅音），但是没有说明是哪几个[2]。Thomas Watters认为，10个元音符号，再加上anusvāra（ṃ）和visarga（ḥ），共12个，再加上35个辅音，构成了47个字母。但是，哪些是10个元音符号，哪些又是35个辅音，他没有说明[3]。总之，都没有真正搔着痒处。看来这个问题看似微末，实极重要，很有进一步探讨的必要。

最近半年多以来，我对印度悉昙产生了兴趣，阅读了不少古今中外僧人和学者的文章。我越是深入钻研，便越觉得里面问题多，

而且还决不是微末细节,它牵涉到佛教的一些重大问题。我在这里力求简单明了,只谈47个字母问题,与此有牵涉的问题暂不深入涉及,只像蜻蜓点水似地一点而过。

在古代印度、中国和日本,梵文究竟有多少字母,是一个争论剧烈分歧极大的大问题。我在下面列举几种说法:

字母数目	主张者
42言	慧均、僧正、《华严经》、《大般若》;
46言	《方广大庄严经·示书品》;
49言	《大正大藏经》,84,373 b;
50言	《大般涅槃经》、《金刚顶》、《大日经·字轮品》、《文殊问经》、《次第记》、《吉藏疏》;
51言	《字纪》;
52言	《慧远疏》、《裴家》

在此专谈47言说。《大正大藏经》,84,369c:"劫初之时,世无法教。梵王下来,授以此悉昙章,根源四十七言。"同上,370b引《大唐西域记》之言。同上,372a:"故知般若菩提所传南天祖承摩醯首罗者,是大梵王制四十七言者是也。"同上,372c又引《大唐西域记》之言。同上,373a:"此中劫初梵天垂轨,唯有四十七言。"同上,374a:"《字母释义》云:根原四十七言。"类似的说法还多得很,不必再引用了。总之,47言说是最为流行的也是最有权威的说法,玄奘如此说,决非偶然[4]。

为什么对字母的数目竟有这样大的分歧意见呢?问题的关键大体有二,一是元音数目,二是辅音数目。这二者又与下面三个问题有关:一,四个流音元音ṛṝḷḹ是否计算在元音之内?二,aṃ(庵)和aḥ(痾)是否计算在元音之内?三,-llaṃ(蓝)和kṣa(乞叉)是否计算在辅音之内?

为了答复这些问题,我先引《大正大藏经》,84,372c中的一段

话：

> 《字纪》云：悉昙，天竺文字也。《西域记》云：梵王所创，原始垂则，四十七言。又云：其始曰悉昙，而韵有六，长短两分，字十有二。将冠下章之首，对声呼而发韵，声合韵而字生焉。即阿上声短呼、阿平声长呼等是也。其中有纥里二合等四文，悉昙有之，非生字所用，今略也。其次体文三十有五，通前悉昙，四十七言明矣。声之所发，则牙、齿、舌、喉、唇等，合于（原作干字，误——羡林注）官商。其文各五。遍口之声，文有十也。文列阿(a)等十二，迦(ka)等五五，野(ya)等十字，乃以蓝(llaṃ)字加乞叉(kṣa)上，而除纥哩(ṛ)、纥梨(ṝ)、哩(ḷ)、梨(ḹ)四字。

现在对这段引文稍加解释。“悉昙”本来是字母的意思，这里似乎专指元音。“冠下章之首，对声呼而发韵”，指的是把元音同辅音配合起来，比如辅音之首的 k 配上元音之首的 a(阿)，就成了 ka。前一个“阿”字指短 a，第二个“阿”字指长 ā。“纥里等四文”指的是四流音ṛṝḷḹ，因为“非生字所用”，故略去。“体文”是辅音，牙、齿、舌、喉、唇，每系列五个，共 25 个，再加“遍口之声”10 个，辅音共 35 个，加上元音 12 个，总共 47 个字母，即所谓 47 言。

什么是“遍口之声”呢？《大正大藏经·悉昙藏》2，382c 说：

> 后九字有野(ya)、罗(ra)、攞(la)字，先从喉腭舌发，然后遍口；嚩(va)、舍(śa)、洒(ṣa)、娑(sa)、诃(ha)字，先从唇齿舌腭喉发，然后遍口。其乞叉(kṣa)字先从喉发，然后遍口。”

再加上一个 llaṃ，成为 10 个。

上面引的这一段话，解释 47 言已经非常清楚了。但是，问题

却远比这复杂得多。

我先引一段唐代慧琳《一切经音义》(见《大正大藏经》,54,470c)的话:

> 此经(按指《大般涅槃经》)是北凉小国玄始四年岁次乙卯,当东晋义熙十一年(415),昙无谶法师于姑臧依龟兹国胡本文字翻译。此经遂与中天音旨不同,取舍差别,言十四音,错之甚矣。误除暗(aṃ)恶(aḥ)两声,错取鲁留卢娄(ṛṝḷḹ)为数,所以言其十四。未审如何用此翻字。龟兹与中天相去隔远,又不承师训,未解用中天文字,所以乖违,故有斯错。哀哉!已经三百八十余年,竟无一人能正此失!

这一段话,同上面第一段《悉昙藏》引文,写的时间不同,地点不同,但是谈的问题却基本相同,这就是 aṃ 和 aḥ 的存废问题,四流音元音的取不取问题。差别之处在于,第一段话讲到 llaṃ 和 kṣa,这里没有讲,二者可以互相补充。最大的差别是,这里讲到"中天音旨",讲到"师训",而第一段没有。据我看,"中天音旨"是一个重要关键,慧琳之所以大呼"哀哉",怒气冲冲,形于楮墨之间,其原因就在这里。

因此,我在这里必须把"中天音旨"交待明白。"中天"指的是"中天竺",也就是中印度。印度虔诚的佛教徒认为,中天是神圣之地,历代的佛都诞生在这里。但是,印度和尚也是有派系的,并不都是中天派。根据《悉昙三密钞》(见《大正大藏经》,84,721b)卷上之上的介绍,派系分野大体如下:

中天 龙树 龙智 善无畏 金刚智 不空 真谛 义净 慧果 全雅 大师 一行 难陀 全真 宗睿 慈恩 慈觉 智澄

东天　僧睿　慧均　日照三藏

南天　智广　宝月青龙寺　大师　传教　慈觉

西天

北天　健驮罗国喜多迦文

胡地　慧远传牟尼三藏胡地十二章，根本五十二字，大日五十字加 siddham（悉昙）二字，亦为三十六章。

先要解释几句：名单中有印度和尚，也有中国和尚。名单很不全。间有"跨派分子"，如大师和慈觉，跨中、南两派。玄奘属于中天派，自在意中。慧琳当然也属此派。昙无谶的系属不明，根据慧琳的口气，似属胡地一派。无论如何，二人不是一派。因此，慧琳才大发雷霆。

这些派系之间，当然有许多争论的问题。他们之间的主要分歧，似在发音方面。我在这里暂不细谈。谈到"误除"二字、"错取"四字的问题，同一派系也似乎有不同的意见，不能以此为确定派系的标准。反正慧琳与昙无谶在这一点上针锋相对，是非常明确的。玄奘对中天文字大肆吹嘘，关键也似在发音。什么"特为详正"，什么"辞调和雅，与天同音，气韵清亮"，更是确指发音。

大家也许对同是唐代高僧、又与玄奘同属中天派的义净感兴趣。我现在介绍一下他的看法：

> 《道暹记》云：今据义净三藏《寄归传》云：阿（a）等十六皆是声韵，向余字上配之，凡一一字便有十六之别；迦（ka）等五五，野（ya）等八字，更有蓝（llaṃ）乞叉（kṣa），末后二字不入其数，总有三十三字，皆有十六之别。然今当今时俗始教童蒙，多以不道颉里（ṛ）一字、蹊梨（ṝ）一字、里（ḷ）一字、离（ḹ）一字四字；所以但有十二之殊。若有十六者，亦成无过，以其四韵用处不多，是以义皆不存。（《大正大藏经》，84，373a）

义净的说法比较活:四字存也可以,不存也可以。llaṃ 和kṣa则不计算在内。照他的说法,无论如何也凑不成四十七言,所以我不能遵循。

我在上面已经说过,47 个字母决非微末小节,但是它牵涉的面太广,我的论述只能简而再简。《大唐西域记》是一部非常重要的书,我们应当彻底地了解其内容。有什么东西作梗,我们就该清除什么东西。47 个字母具体指的是哪些个,我们也必须弄清楚。我现在根据上面的论述,列出玄奘所说的 47 言:

元音 12 个[5]:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ

辅音 35 个:	喉音	k	kh	g	gh	ṅ
	腭音	c	ch	j	jh	ñ
	舌(顶)音	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
	齿音	t	th	d	dh	n
	唇音	p	ph	b	bh	m
	遍口音(超声)10 个	y r l v ś ṣ s h llaṃ kṣa				

总共 47 个字母。

1990 年 8 月

注　释

〔1〕《大唐西域记》,《中国古典大系》22,昭和 47 年,页 63。

〔2〕《大唐西域记の研究》,昭和 17 年,法藏馆,上卷,页 139—140。

〔3〕On Yuan Chwang's Travels in India 629—645 A. D. , London 1904, pp. 153—154.

〔4〕上面引用的,都不求全。如有兴趣,请参阅《大正大藏经》,84,日僧安然的

《悉昙藏》、日僧净的《悉昙三密钞》，还有其他日本僧人的大量著作。还可以参阅近人著作：饶宗颐：《中印文化关系史论集·语文篇》，1990年，香港中文大学；日本马渊和夫：《日本韵学史の研究》；W. S. Allen, Phonetics in Ancient India 等等。

〔5〕主张12元音说者，中国僧人中大有人在；而且在唐以前已有。这里不详细叙述，请参阅饶宗颐先生上引书以及日僧安然《悉昙藏》等书。因为多次出现，无法写出卷数、页数。

梵语佛典及汉译佛典中四流音ṛṝḷḹ问题

一　问题的提出

我正在写一本关于悉昙章的专著。写书最原始的动机来自一个想法，想阐释中国唐代高僧慧琳在《一切经音义》卷二五，《大般涅槃经》注中关于悉昙章的一段话[1]。后来又把探讨的范围扩大了，想谈一谈与悉昙章有关的一些问题。在写作计划中包括了论四个流音字母ṛṝḷḹ的一章，因为在慧琳的那一段话中，这四个流音占有很重要的地位，不能不加以论述。

过去，我对于悉昙注意极少。现在想深入探讨，就必须广泛阅读。一阅读才知道，这方面的书籍数量极大。专著有的包括在大藏经内，有的是近代学者的研究结果。至于单篇论文，国内外作者都有，数量也颇可观。通过阅读，我长了不少见识。冥思苦想，扒罗剔抉，自谓已经差不多了。于是就动手写了起来。正在此时，我接到俞敏学长寄赠的《俞敏语言学论文集》[2]，其中有几篇文章是谈悉昙章的。仔细阅读，茅塞顿开。自己的一些看法不能不修改或者放弃了。正在准备重新动手写的时候，又接到香港饶宗颐教授寄赠的《悉昙学绪论　中印文化关系史论集·语文篇》[3]。书中绝大部分论文都与悉昙有关，而且饶先生还直接引用了慧琳那一段话。这对我似乎是云层中流出来的阳光，让我的视野更开阔了。

饶先生以其广博的学识，深厚的功底，对有些问题分析入微，深中肯綮。小子愚鲁，何敢再赞一辞。于是我就停止写作，把原来的稿子全部作废，决心另起炉灶。我又开始了广泛阅读的过程，我决心竭泽而渔了。

在这期间，我除了反复阅读饶先生的著作以外，阅读了荷兰学者高罗佩（R.H.van Gulik）的 Siddham[4]，日本学者马渊和夫的《日本韵学史の研究》[5]，还有几本日本密宗信徒讲悉昙字母的书。我的主要力量是放在日本古代僧人关于悉昙的著述上。这些书大都收在㊅第 84 卷中。我翻阅了本卷悉昙部全部作品，其中最重要的有：

空海撰《梵字悉昙字母释义》；

安然撰《悉昙藏》；

明觉撰《悉昙要诀》；

净严撰《悉昙（Siddhaṃ）三密钞》。

在这些日本高僧的撰述中，保留了大量极可珍贵而又在别处找不到的资料。连中国六朝时期大诗人谢灵运关于悉昙的一些话，都收在《悉昙藏》中，对研究六朝佛教史、文学史和音韵学史有极大的价值。但是，我也必须说明，这些书的编排方式，由于受到时代限制，实在是混乱不堪，使读者如入迷宫，往往不能辨方向。对于一部书或一个人的引文，往往如神龙见首不见尾，给使用者增添了极大的麻烦[5]。但是，话又说了回来，这些书还是瑕不掩瑜，我们今天还要感谢这些日本高僧。

在阅读过程中，我越来越觉得，ṛṝḷḹ四个流音元音在梵文字母中有特殊的地位和意义。在梵文佛典中是如此，在汉译佛典中仍然如此。饶宗颐先生说：

十四音之说，自河西法朗师以后，说者至为纷乱。大抵由

于"鲁流卢楼"(羡林按:即四流音ṛṝḷḹ之汉译)四字之安排而异其论。[6]

可见他也认为这四个字有特殊意义。

事实上情况也确实如此 。梵文字母中这四个流音元音,在一般的梵文语法书中,与其他字母并列,一视同仁,从来不提它们的特殊性。一般读者当然也就习以为常,认为是不过尔尔。这对深入研究佛典是非常不利的。同时,我还考虑到,尽管上述学者程度不同地做了一些有益的探索工作,值得补充的地方也还所在多有。譬如,饶宗颐先生在他的著作中探索了许多问题,发前人未发之覆,我受到了很多启发。但是,据浅见所及,这四个流音中仍然蕴藏着许多奥秘,涉及印度语言史、印度佛教史、小乘与大乘的矛盾、梵文与俗语的矛盾,等等。尤其重要的是,它还涉及佛祖的"语言政策"。在中国佛教史上,它涉及慧琳与昙无谶的矛盾,这也是不无意义的。

在这样的考虑下,我决定把讨论这四个流音元音字母的那一章从全书中独立抽出来,写成专文。一得之愚,不敢自秘;野叟献曝,贻笑方家。其用意实在求教于饶选堂先生及俞敏学长,并供海内外同好者参考,兼为韩国东国大学校长李智冠教授寿。

二 从慧琳谈起

我的论证从慧琳开始。他在《大般涅槃经音义》(见㊅ 54,470)中,在列举了十二个元音 a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ 之后,写了一段话:

于此十二音外,更添四字,用补巧(羡林按:应作"污",下

> 详)声,添文处用;翻字之处,辄不曾用,用亦不得,所谓乙,上声,微弹舌;乙,难重用,取去声,引;力,短声;力,去声,长,引,不转舌。此四字即经中古译鲁、留、卢、楼是也。后有三十四字,名为字母也。

这四字就是四流音元音ṛṝḷḹ。下面慧琳列举了三十四个辅音,接着他又写道:

> 已上三十四字各为字母。野字(羡林按,即 ya,下同)、啰字(ra)已下九字是归本之声,从外向内。如上所音梵字,并依中天音旨翻之。只为古译不分明,更加讹谬,疑(羡林按:似应作"贻")误后学。此经是北凉小国玄始四年岁次乙卯,当东晋义熙十一年(公历 415 年),昙无谶法师于姑臧,依龟兹国胡本文字翻译此经,遂与中天音旨不同,取舍差别。言十四音者,错之甚矣。误除暗(aṃ)、恶(aḥ)两声,错取鲁、留、卢、楼为数,所以言其十四,未审如何用此翻字。龟兹与中天相去隔远,又不承师训,未解用中天文字,所以乖违,故有斯错。哀哉!已经三百八十余年,竟无一人能正此失。昔先贤道安法师,符(按应作苻)秦帝师,东晋国德,有言曰:译经有五失三不易也。斯言审谛,诚如所论。智人远见,明矣。以此观之,失亦过于此说。慧琳幼年,亦曾禀受安西学士称诵书学龟兹国悉谈文字,实亦不曾用鲁、留、卢、楼翻字,亦不除暗、恶二声。即今见有龟兹字母梵夹仍存,亦只用十二音,取暗、恶为声,翻一切字。不知何人作此妄说,改易常规,谬言十四音,甚无义理。其实四字
>
> 乙上
>
> 乙去声

力力去声未曾常用。时往(?)一度用补声引声之不足。高才博学,晓解声明,能用此四字;初学童蒙及人众凡庶,实不曾用也。(下略)

羡林按:慧琳这一段话中,包含的内容异常丰富。它至少隐含着下列几个问题:

第一　四个流音元音原属梵文字母体系。今天东西各国所使用的梵文语法书字母表中,都把它们与其他元音并列,并没有给予什么特殊地位。但是,慧琳却把它们打入“另册”,说它们只能“补污”、“添文”,“翻字之处,辄不曾用”。这是为什么?

第二　慧琳再三强调“中天音旨”;但什么是“中天音旨”呢?

第三　所谓“龟兹国胡本文字”,指的是什么本子呢?

第四　慧琳讲到“十四音”和“十二音”,看来这是一个关键问题。他是主张十二音的,力排十四音说,称之为“妄说”、“甚无义理”,其中原因又何在呢?

第五　从表面上看起来,这个问题似乎算不上什么了不起的大问题。然而慧琳却大动肝火,慨叹“哀哉!”其中必有更深的道理,看来是碰到了他那宗教感情的伤痛处。他哀叹:“已经三百八十余年,竟无一人能正此失。”真是慨乎言之矣。从慧琳到现在又过了一千多年了,这个问题仍然是待发之覆。看来这个责任是落到我们肩上了。

第六　排除暗、恶二声,与十二音和十四音之争,有密切联系。慧琳强调说,排除暗、恶二声是错误的。这里面隐含着的又是什么问题?

第七　鲁、留、卢、楼四字,慧琳译为乙、乙、力、力[7]。他明确说明,只有“高才博学,晓解声明”者才能使用,“初学童蒙及人众凡庶”是不用的。这里面似乎隐含着一些重要问题。这也是一个待

发之覆,其责任也落到了我们肩上。我们应当当仁不让。

以上只是我个人的粗略统计,估计问题比这些还要多。这些问题都或多或少、或间接或直接与四个流音元音有关,这是十分值得注意的现象。据我的看法,其中最关键的问题是第五和第七。所有这一些问题我们都不能回避,我们都必须设法解答。否则,慧琳这一段对印度佛教史和中国佛教史都非常重要的话就无法理解。

这四个流音元音在悉昙章中颇占重要地位,在我上面列举的悉昙著作中有大量的证据。悉昙字母决不仅仅是一个字母问题,它与佛教密宗有千丝万缕的关系。悉昙字母由印度传入中国,又从中国传入朝鲜[8]和日本。把悉昙从中国传入日本的高僧,都是密宗信徒。在历史上这些高僧对悉昙都有湛深细致的研究。直至今日日本还颇有一些人在研究悉昙,这也多与密宗信仰有关。

当今世界梵学研究的主流,颇与前此异趣。欧美学者已有由历史语言考证转入大乘佛教或密宗陀罗尼研究之趋势。值此时机,探讨一下这四个与密教有联系的流音元音,实在是极有意义的。我不揣谫陋,在下面尝试着承担这个任务。我不想深入密宗的义理。那样做,要费极大的精力,要用极长的篇幅,这都是我目前难以做到的。我的探讨只限于历史渊源和部派矛盾。我认为,这样会给印度佛教史和中国佛教史的研究增添一些新资料,能照亮一些以前昏暗的角落。

三 四字特点及其发展的历史

要想彻底解答我在上面提出来的问题,必须先把四字的特点及其发展演变的历史弄清楚。要做到这一步,追本溯源,必须先从印度谈起。

(一) 四字在印度的产生与演变

我想从 W.S. Allen 的著作[9]谈起。他把梵文字母列了一个表。我只把表中与四字有关的部分抄在下面:

	'声门塞音'	软颚音	颚音	卷舌音	齿音	唇音
半元音			y	r	l	v
元音						
短			i	ṛ	ḷ	u
长			ī e	ṝ		ū o
复合元音			(e)ai			(o)au[10]

从这个简单的表中,可以看出流音元音和半元音的关系。

在后面,Allen 又专章讨论了 ṛ ḷ 问题。他说,元音 ṛ ḷ 的发音,古代典籍中讲得不像我们希望的那样清楚。这两个字与其他元音不同,它们被视为"混合的"(mixed),意思是,把元音与辅音(r/l)的特点混合了起来。因此有些学者甚至拒绝把它们纳入元音体系中。大家都同意,它们的语音结构是这样一种类型:辅音成分——元音成分——辅音成分。ṛ 的特点是,它是由四个发音断片(segments)组成的,第一个和第四个是元音的,中间一对是辅音的。如果同 Avestan 对比一下的话,也很有趣。Avestan pərəθu,梵文pṛthu;Avestan kərəp-,梵文 kḷp。Vājasaneyi-Prātiśākhya 说,ṛ 和 ḷ 包含着被 a 掺合在一起的 r 和 l。[11]Allen 从发音学的角度对 ṛ 和 ḷ 的论述,对我们很有启发。

下面我想基本上按照历史发展的顺序,谈一谈四字在印度发展演变的情况。首先谈印欧语系原始语言。由于当时还没有字母,四字如何写,我们今天已无法推知。但是,学者们大都认为,我

们必须假定，原始印欧语有 ṛ 和 ḷ，只是表现的形式不同。古代印度语（吠陀语和梵文）的 ṛ ḷ 在其他印欧语言中的对应形式是：古希腊文 ρα，αλ；拉丁文是 or，ur，ol，ul；科尔特文（Keltisch）是 ri，li；日耳曼语是 ur，ul，or，ol；立陶宛语是 ir̃，il̃；古代保加利亚语是 rŭ，rĭ，lŭ，lĭ。[12]

在古代伊朗语言中，这四个流音元音是没有的。古代波斯文只有三个元音：ă ĭ ŭ。Avestan 有十四个元音：a ā e ē ə ə̄ o ō å a_c iī u ū。梵文的 ṛ ḷ 在 Avestan 中变成了 ə r ə，在上面举的例子中已经提到。[13]

总之，在吠陀语和古典梵文之前，印欧语言虽然有此音，但用元音符号ṛṝḷḹ表示出来，却不能不说是古代印度人的发明创造。

关于 ṛ 和 ḷ 的读音问题，Wackernagel 在他的著作中有专节说明，他说，ṛ 这个字母在今天基本上读作 ri。这个读音历史已久，在碑铭和手稿中，ṛ 和 ri 有时相混，可以为证。ṛ 在 y 前面变为 ri；巴利文 rite，iritvija- 等于梵文 ṛte，ṛtvij-，这一些音变现象也可以证明。Vājasaneyi-Prātiśākhya 把 ṛ 分析为 $\frac{a}{4}+\frac{r}{2}+\frac{a}{4}$。[14]在另一个地方，Wackernagel 又说，ḷ 的读音等于 li。[15] ṛ 和 ḷ 的读音是有重要意义的，我在下面还将谈到这个问题。

印度古代的《波你尼经》列举了印度字母，元音有 a i u ṛ ḷ e o ai au。短元音就隐含着与之相当的长元音，所以也有ṝḹ二字。可见印度古代最著名的语法书是有四个流音元音的。[16]梵文中ḹ根本不见。

阿育王碑铭和柱铭中没有流音元音。

巴利文也没有流音元音。ṛ 为 a i u 所取代，在字首也是如此，这与一般俗语不同，在俗语中，字首 ṛ 变为 r + 元音。至于选择哪一个元音来代替，前后的字母起决定性的作用，比如唇音后的 ṛ 就

变为 u。下面举几个取代的例子:

a 代 ṛ　梵文 ṛkṣa'熊' > 俗语 accha;

i 代 ṛ　ṛkṣa　ikka;

u 代 ṛ　ṛju'直' > uju

也有变动不定者,比如 mṛga'鹿' > maga 或 miga。有些地方,ṛ 辅音化,比如 bṛhant'大' > brahant,vṛkṣa'树' > rukkha。ḷ 为 u 所取代,比如 kḷpta'剃' > kutta。[17]

根据 Georg Bühler 的论述,公元前三世纪的通俗婆罗谜字母,耆那教的Dṛṣṭīvāda说,共有四十六个基本符号,梵文称之为"摩多"(Mātṛkā),而不像一般说的五十个或五十一个。元音有十二个:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ,其中没有流音元音,也没有后来误认为是摩多的复辅音 kṣa。Bühler 接着讲,阿育王碑,根据 Cunningham 的统计,共有二十二个字母,没有四个流音元音。他接着又讲到中国唐代高僧玄奘,玄奘在《大唐西域记》中谈到"十二章"(Dvādaśākṣarī),谈到"四十七言",也就是四十七个字母,Bühler 又说,虽然婆罗谜字母中没有流音元音,也不排除婆罗门在自己的语法和语音的书中,给四个流音元音创造特别的符号,同其余的元音不同。字中的ṛṝḷ先出现,后来又出现了字头的ṛṝḷ。中国传说说,ṛṝḷ是后来创造出来的。[18]在另外一节里,Bühler 引用了 S. Lévi 的意见说,根据中国传说,字头的流音元音是 Andhra 王 Sātavāhana 的大臣 Sarvavarman 创造的,一说是龙树(Nāgārjuna)创造的,总之是一个南印度人。[19]

在 Bühler 那部著作的附图中,我找到了有趣的资料,列举如下:

附图 I　佉卢字母　公元前 350—后 200
　　没有元音流音

附图 II　婆罗谜字母　前 350—耶稣降生
　　没有元音流音

附图Ⅲ　婆罗谜字母　耶稣降生—后 350

有 kṛ tṛ vṛ sṛ

附图Ⅳ　北方字母　约后 350—800

有 kṛ gṛ dṛ dhṛ nṛ pṛ vṛ hṛ

附图Ⅴ　北方字母　约后 800—1200

有 ṛ

有 kṛ gṛ dṛ nṛ bhṛ vṛ hṛ

附图Ⅵ　手稿字母

有 ṛṝḷḹ

有 kṛ gṛ ghṛ tṛ nṛ pṛ bhṛ mṛ vṛ śṛ

附图Ⅶ　南方字母　后 400—750

有 ṛ

有 kṛ gṛ ghṛ tṛ nṛ pṛ bṛ bhṛ vṛ hṛ

附图Ⅷ　南方字母　后 750

有 ṛ

有 kṛ jṛ ṃ tṛ dṛ nṛ bṛ vṛ

关于流音元音在一般俗语(Prakrit)中出现的情况,Richard Pischel 在他的巨著 Grammatik der Prakrit-Sprachen[20]中有详尽的叙述。现在撮要简述如下:§45　俗语与古典梵语不同之处在于,所有的方言都没有ṝḷ,大多数方言没有ṛ。§47　ṛ 只保留在 Apabhraṃśa 中,例如 tṛṇu = tṛṇam。一般是ṛ > a。印度本土语法学家认为 a 是ṛ的经常的取代者。§50　有时ṛ为 i 所取代。这证明,今天ṛ读为 ri 是正确的。§51　在唇音后,ṛ多半 > u;下一个音节含有 u,ṛ也是这样变化。§56　字首的ṛ照例变为 ri。§57　在极少数情况下,字首的ṛ也为 a i u 所代。§58　ṝ在ṛ语干变化中变为 ī ū,有的ṝ > īr ūr。§59　ḷ在辅音后 > ili,独立的ḷ > li。

最后我想谈一谈用'混合梵文'写成的 Lalitavistara(汉译《方广

大庄严经》或《普曜经》)[21]中涉及到流音元音的情况。在叫做Lipiśālāsaṃdarśanaparivartaḥ(《普曜经》译为《现书品》,《方广大庄严经》译为《示书品》)的一品中,列举了下列的字母:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ(辅音从略)[22]。这里面没有流音元音,下面还要谈到这个问题。

我在上面简略地叙述了流音元音在印度发展演变的情况。我的结论只能是:流音元音的字母符号在印欧时期是没有的,印伊时期也没有。这是到了印度以后才产生出来的。吠陀语、史诗梵语、古典梵语中都有。到了所谓中世纪印度语言,比如巴利文、阿育王碑铭语言,又没有了,为其他元音所取代。只在俗语中还保留了一些残余。这就是四个流音元音在印度产生、发展和演变的线索。

(二)四字在中国的发展与演变

随着梵语佛典的汉译,随着悉昙学传入中国,四个流音元音也翻译成了汉字。它们于是又在中国踏上了流转变化的程途。

在讨论本题之前,我想先作几点说明。第一,这四字来自印度,虽然译为汉字,但与它们的故乡关系仍然极为密切。有一些演变是印度固有的,有一些则是到了中国以后才发生的。第二,我虽然主要讲在中国的发展与演变,有时难免涉及日本;因为我利用的资料虽然是用汉文写成的,讲的也是汉译佛典,但是作者多是日本僧人,有的就在日本写成。因此有一些发展与演变很难分清中日。日本学者马渊和夫的《日本韵学史の研究》,我上面已经谈到。他就把随着悉昙而来的韵学发展归诸日本。第三,我读过的资料数量极大,头绪繁杂,矛盾不少,问题纷纭。如果不用“擒王”的手段来驾驭这些材料,则虽著书洋洋数百万言,也只能让人陷入迷宫,搔不着痒处。所以我的叙述只是粗线条的。我的目的在寻求其中的规律,探索演变的意义。这是前人没有做过的。

我想谈以下几个问题：

1　四字的存废问题

我指的是，在众多的与这个问题有关的佛典中，在众多的中国和尚和日本和尚的纂述中，这四个流音元音有时候被列入字母表内，有时候又被排除在外，地位极不稳定。这一个看似微末不足道的现象，实则包含着一些重要的信息，隐藏着重要的问题。

这个问题与下列三个问题有联系：

(1)字母表中元音数目究竟是多少？

这个问题又与字母的总数有关。因此必须把二者联系起来加以叙述。

字母的总数在有关的著作中有不同的说法，仔细叙述，头绪异常复杂。我在这里只讲一个大概轮廓，这对我准备探讨的问题，已经足够用了，没有必要把它彻底讲清讲透。

由于材料极多，头绪又极其纷繁错乱。我曾考虑过许多表述的方式，都不满意。后来，在反复阅读日本安然的《悉昙藏》的过程中，我忽然想到，安然在本书第一章有很长的一段文字专门谈字母的数目。我觉得，与其自己另起炉灶，事倍而功半，还不如索性介绍安然的说法。他的介绍虽然不能说尽善尽美，但是总的轮廓是有的，我的探讨并没有必要超出这个要求。

我先按照安然叙述的顺序来介绍。因为他的叙述相当混乱，远不能算是科学的、有条理的。因此，我在介绍完了以后，再加以系统化，归纳出几点有用的、清晰明了的结论。

安然《悉昙藏》的介绍从㊅ 84，372a 开始，我在下面先标出页数、行数，再谈内容：

372a　安然写道：

故知般若菩提所传南天祖承摩醯首罗者，是大梵王制四十七言者是也。

按:所谓四十七言是指大梵天所创造的四十七个字母。四十七个字母是古代印度流行的说法,玄奘《大唐西域记》也采用此说。

372a “慧均、僧正所言光音天造四十二字。”

372a “佛答文殊,始说五十字母。”

372a “善财知识始说四十二字门。”

372a 《方广大庄严经》四十六字母。

372b 二十八字门。

372b “《大般若经》亦说四十二字。”

372b “《大(般)涅槃经》亦说一十四音五十字义。”

372b 《金刚顶经》五十字。

372c “《庄严经·示书品》云:‘十千童子而与菩萨俱在师前,同唱字母[文]。文列阿(a)等十二,迦(ka)等五五,野(ya)等九字,合四十六字。而无纥里[二合](ṛ)、纥梨[二合](ṝ)、里(ḷ)、梨(ḹ)四字。’”[23]

372c “《西域记》云‘梵王所制,原始垂则四十七言。’”

372c “(《字纪》)又云:其始曰悉昙,而韵有六,长短两分,字十有二。将冠下章之首,对声呼而发韵,声和韵而字生焉。即阿(a)[上声短呼]、阿(ā)[平声长呼]等是也。其中有纥里(ṛ)[二合]等四文,悉昙有之,非生字所用,今略也。其次体文(羡林按:即辅音)三十有五,通前悉昙,四十七言明矣。”

373a “文列阿(a)等十二,迦(ka)等五五,野(ya)等十字。乃以蓝(llaṃ)字加乞叉(kṣa)上,而除纥哩(ṛ)、纥梨(ṝ)、哩(ḷ)、梨(ḹ)四字。”意思是,在通常的十四个元音中除掉四流音,再加llaṃ和kṣa,成为十二,加起来等于四十七。

373a “《道暹记》云:今据义净三藏《寄归传》云:‘阿(a)等十六皆是声韵,向余字上配之,凡一一字便有十六之别。迦等五五,野等八字,更有蓝、乞叉,末后二字不入其数,总有三十

三字，皆有十六之别。'"意思是元音十六个：a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ 其中没有 llaṃ 和 kṣa。同辅音加在一起，共有四十九个字母。

373a "《大日经·字轮品》说阿等四字，迦等四五，野等九字，伊等十二，仰等五字。……此中大日如来祖述有五十字。"

373a-b "于后或造悉昙章者，于彼大梵四十七言，更加大日五十字中纥里等四字，而除其重字 llaṃ 蓝、kṣa 叉，二字已重出，故不入其数。……上来同明四十九字也。"

373b 《次第记》云："总有五十字，从初有一字，翻为一十二字，已是翻字声势（羡林按：指元音）。次有三十四字，名为字母（羡林按：指辅音）。别有四字，名为助声文。注字音中阿等十二，乙等四字（羡林按：指四流音元音），迦等五五，野等九字，如次列之，合五十也。"

373b "《大涅槃经·文字品》说：阿等十二，迦等五五，蛇（śa）等九字，鲁（ṛ）等四字，如次列之，亦五十也。"

"《大日》、《金刚》、《文殊》、《涅槃》四经皆说五十字。"

373b "《文字记》云：据梵本，合有五十一字：恶等十二，迦等五五，耶等九字，鲁等四字。梵语中助辞加后一字（羡林按：指梵语标点符号 ε 或 λ）。或云五十二字，五十如上，文有悉昙两字，不取助辞一字、末后助辞一字。若据经本，无悉昙两字，不取助辞一字。见在总有五十，名为字本，出一切字。"

373b-c "《字纪》亦有五十一字：阿等十六，迦等五五，野等十、合五十一字也。后九字中，llaṃ 蓝字是椤（l）重体；kṣa 乞叉是迦（k）洒（ṣ）二合。岂非诸章重体，二合之准的哉。"

373c "此中《裴家》云五十一字者：阿等十二，迦等五五，邪等九字，鲁等四字，此五十字，更加末后助辞一字。"

373c "《慧远疏》云：胡章之中有十二章，其悉昙章以为第一，于中

合有五十二字。悉昙两字是题章名,余是章体,所谓噁(a)等十二,迦等五五,蛇等九字,鲁等四字。此是初章。就此章中迦佉(kha)已下三十四字,是其次体(羡林按:指辅音),初十二字是生字音,末后四字(羡林按:指四流音元音)是呼字音。"

373c－374a "《大日义释》……犹有五十字也。"

374a "《吉藏疏》云:此中合后四字,都有五十字。……此中五十字内除鲁(ṛ)等四字,余四十六字。"

374a "《字母释义》云:根原四十七言。"

安然《悉昙藏》中关于字母数目的论述,就介绍到这里。我之所以不厌其详地介绍字母数目,并不在研究数目本身,而在探讨四个流音元音在字母中所处的地位,探讨它们被收容或者被排除的情况。上面引的慧琳的那一段话里,除了讲到四个流音元音外,还讲到暗(aṃ)、恶(aḥ)二声。对于这两个字也有一个收容与排除的问题。我在下面就探讨这些问题。

(2)四流音元音和暗恶二声收容与排除的问题,兼论四字在中国的发展

我先分析上面引用的安然的论述,并不是每一个数字都涉及。我只选择其中重要的,有代表性的谈一谈。仍然是先标出页数、行数:

372a,372c 四十七言 这是一个最流行的说法,玄奘《大唐西域记》即采用此说。但是什么是"四十七言",却几乎为过去所有研究者所误解,对《大唐西域记》的注释,即可为证。我经过详细思考,写了一篇论文《玄奘〈大唐西域记〉中"四十七言"问题》[24],请参阅。我在这里不详细介绍,只把结论写出来。四十七个字母是:

元音十二 a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ

辅音三十五	喉音	k	kh	g	gh	ṇ
	颚音	c	ch	j	jh	ñ
	舌(顶)音	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
	齿音	t	th	d	dh	n
	唇音	p	ph	b	bh	m
	遍口音(超声)+	y r l v ś ṣ s h llaṃ kṣa				

总之,有暗、恶而无四流音元音。

372c 《庄严经》无四字。

372c 《字纪》悉昙有四字,但“非生字所用”,故略掉。

373a 除掉四字,加 llaṃ 和 kṣa。这里有一段关于四字的争论:

然河西云:鲁流下二字,童蒙所不学习也。[文]《道暹记》云:童蒙所不习学者,如前颉里(ṛ)等四字,始教童蒙多不习学,可然。若言卢楼二字童蒙不学,未有凭据。[文]《行满记》云:童蒙所不习学者,一体三宝示现破僧,是菩萨事也。[文]和上说云:《三藏传》云:颉里等四字者,西方好文章者之所加也。[抄]此中劫初,梵王垂轨,唯有四十七言。是故菩萨入学堂时,无此四字,岂非始教童蒙不习学哉!然《字纪》云:纥里等四文非生字所用,故今略也者,遍口十中蓝字亦非生字所用,何安四十七言中哉?

这里关于四字的争论,下面还要谈到。

373a 《道暹记》这里有几句话颇为重要:

然今当今时俗始教童蒙多以不谙颉里[一字]蹊梨[一字]里[一字]离[一字]四字,所以但有十二之殊,若为十六者,亦成无过。

意思是说,元音中有无四字,均可。

373b 《次第记》认为四字是“助声”。

373b 《大涅槃经》有四字。

373b 这里又有一段话很重要:

> 然纥里等四字,《大日》、《金刚》、《文殊问经》同安十二字中初六后六之中间也。《涅槃》安之四十六字之后,《次第》安之十二之后五五之前。《裴家释》云:北凉昙无谶译经云十四音,移鲁流卢楼四字向后,以就此土音声势所便也。既言法丰(即昙无谶之意译)其移,可谓全真亦移。

所谓“前六后六之中间”,即 a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ 。所谓“四十六字之后”,即在字母表的最后。所谓“十二之后五五之前”,即 a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ ṛ ṝ ḷ ḹ,后面是辅音。“昙无谶译经云十四音”。不但昙无谶译的《大般涅槃经》[25]是这样说,连宋慧严等译的《大般涅槃经》[26],以及法显译的《佛说大般泥洹经》[27]都是这样说的。实际上只有十二个音。四个流音元音,在三个译本中都是在讲完了所有的字母以后才讲到的[28]。

373b 《文字记》中有四字。

373c 《裴家》有四字。

373c 《慧远疏》有四字。

374a 《吉藏疏》似乎排除四字。

四字以及 aṃ aḥ 在安然《悉昙藏》中介绍的典籍中被收容与被排除的情况,就介绍到这里。安然的介绍中有重复,有矛盾,而且也不能说是很全面。但是,大体的轮廓基本上都有了,我们能从中得到一个比较清晰的概念。

我在这里稍稍讲一下日本学者松本丁俊的论文《仏典から见中国音韵と梵音の关系》[29]。他对中国历代翻译的十二“摩多”(mātṛkā)作了归纳,共列举了十四部佛典,把每部音译的十二个元音都列了出来,几乎都是相同的:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ。但是,他没有讲到《大般涅槃经》中十二个元音以外,还有放在字母最后的四个流音元音。这恐怕会给人以错误的印象。

我现在想谈一谈《悉昙藏》介绍范围以外的情况。因为,正如

我在上面说过的那样,《悉昙藏》的介绍并不全面,必须加以补充。我想谈以下几个问题:

a　悉昙传入中国的时间

饶宗颐先生对此有详细的考证。[30]请参阅。饶先生的意见是,一般所谓悉昙入华,至唐时,其说始盛;这说法是靠不住的。晋道安已著录《悉昙慕》,《悉谈章》又与《楞伽经》产生联系。谢灵运之说也证明,刘宋之初,《悉昙章》已流行。所以饶先生的结论是:"如果悉昙书之传入,已早在什公、大谢之前矣。"[31]

b　中国关于十四音的争论

元音的数目在佛典中一直是一个非常混乱的问题,我在上面介绍字母数目时已经有所涉及。现在来谈十四音,就是指的十四个元音。为什么说是十四个呢?

我先从一般元音谈起。把我在上面所谈的归纳起来,元音组合有下列三种:

十六音 a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ

十四音 a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au

十二音 a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ

在这三种里面,现在流行的是十四音,因为长ḹ从未在词中出现过,只是理论上承认它存在。Allen 在上引书的字母表中,也只列了十三个。十二音是非常流行的。我上面提到的我那一篇关于玄奘《大唐西域记》中"四十七言"的论文,就证明玄奘四十七个字母中有十二个元音,我在上面写的就是。我上面提到的松本丁俊的论文,开头就讲"十二摩多",他列举了十四部书,都只有十二音。他认为,"十二"是含有深意的:在世法中,有十二支、十二月、十二宫、人体十二经络。在出世法中,有菩萨佛果十二地、流转十二因缘、胎藏十二真言、金刚界十二供养及十二火天,等等[32]。

但是十四音之说也有极大的力量。

上面我已经说过,《大般涅槃经》几个译本,列举元音时,只列十二个,却偏说:“十四音”。鸠摩罗什《通韵》[33]说:

> 本为五十二字,生得一百八十二文。就里十四之声,复有五音和合,数满四千八百,唯佛〔与佛〕能知。非是二乘恻(测)量,况乃凡夫所及,纵诵百番千遍,无由晓达其章[34]。

所谓“十四之声”,就是指的十四个元音。所谓“复有五音和合”,就是指的五个喉音、五个颚音、五个舌(顶)音、五个齿音、五个唇音。

中国谢灵运也承认十四音。梁慧皎《高僧传》,卷七《慧睿传》:

> 游历诸国,迺至南天竺界。音译诂(诰)训,殊方异义,无不必晓。……陈郡谢灵运笃好佛理。殊俗之音,多所达解。迺谘睿以经中诸字,并众音异旨,于是著《十四音训叙》,条列梵(胡)汉,昭然可了,使文字有据焉[35]。

这短短的叙述,包含着极其重要的含义。谢灵运著《十四音训叙》,显然是受了慧睿的教导,而承认有十四个元音的慧睿,又显然是从当时的南印度带回来的。这一点颇可以补充我在上面对四流音元音在印度发展情况的叙述。

中国大概一直是承认十四音说的。《隋书·经籍志叙》说:

> 自后汉佛法行于中国,又得西域胡书,能以十四字贯一切音,文省而义广,谓之婆罗门书。

这里“十四字”,也是指的元音。

还有一些类似的说法,这里不介绍了。总之,十四音说几乎成了一个定论。

但是,十四音究竟指的是哪一些元音呢?这却成了问题。我想,连侈谈十四音者对于这个问题也未必清楚,我想在下面分析、介绍一下。它同我讲的四个流音元音有关连。关于这个问题,马渊和夫《日本韵学史の研究》Ⅱ,第一章,有详细的介绍,根据的也是安然《悉昙藏》。饶宗颐先生在他的上面引用的著作中多次谈到,又在收入本书的论文《唐以前十四音遗说考》中作了比较集中的介绍,读者可参阅,我在这里不再赘述。我只谈一下同我在本文中要探讨的问题有密切关系的一些情况,主要是十二音与十四音的关系问题。

十二音是讨论的基础,虽然在上面已经列举过;但是,为了醒目起见,我在这里再抄一遍:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ。十二音怎么变成十四音了呢?这里面关系相当错综复杂,我在下面介绍一些看法,根据的是《悉昙藏》以及马渊和夫和饶宗颐的著作。

《悉昙藏》卷二,一开始就讲十四音问题,我根据安然的叙述,马渊和夫采用的办法,标上数码,依次介绍;但我的数码与马渊和夫不同,我是按照说法的不同而标数的:

第一 《玄义记》(全名是慧均《无依无得大乘四论玄义记》)云:“古来释云十四,一云:下鲁流为一字,卢楼为一字,足前十二,为十四也。”意思就是把ṛ ṝ和ḷ ḹ各视为一字,原本十六个字母就变成十四个。

第二 《报恩》云:“一涅音,二槃音,三短阿音,四长阿音,乃至第十四痾音也。”意思就是一,nir;二,vāṇa;三,a;四,ā,一直到第十四aḥ。这里把四个流音元音排除了。

与这个说法相同者还有灵味小亮法师。

第三 “河西朗师云:‘此二字(按指肆昙,即悉昙之吴音)直是

赞美前十二字,非是字本,无别所明,故不载也,而今犹得为十四音者,明所赞与能赞叹,能、所合数,故名为十四。'"意思是,十二音前有 siddham(悉昙,意思是"成就","吉祥"。这是赞叹者,十二音是"所赞",意思是"被赞叹者"。能、所为,再加上十二音,共为十四。

第四 吉藏《涅槃经疏》云:"此中难解,解者非一。初,广州大亮法师解十四者云:'具足有十四音,而今文中从长短阿讫至庵痾,止有十二者。……既言书缺二字,故此中但有十二也。'"解释不了,只能说"但有十二"了。

第五 "宗法师解云:'具足有十四,而今零落二,文中唯有十二。……余二多是悉昙两字,取悉昙两字足成十四也。'"请参阅上面第三,朗法师的意见。

第六 "谢灵运解云:'以后鲁流卢楼四字足之。若尔则成十六,何谓十四?解云:前庵痾二字,非是正音,止是音之余势,故所不取。若尔,前止有十,足后四为十四也。问:若以后四字足之者,何不接次解释,而后别明此四字耶?彼解云:后之四字世希用,故别明也。'"[36]谢灵运的意见值得重视,下面还要谈到。

第七 "真谛三藏解云:与谢公同,云后四字足之。而复小异者。"下面的解释是:"前十为涅槃四德,后四为释三宝及以对法。"

第八 梁武帝弹(批驳)以上诸说。"书缺"二字说得不妥。宗师以"悉昙"二字补足十四音,也是不对的。"悉昙"的意思是"吉祥",与十四音无关。谢公以后四字足之,是受了外道的影响。把四字译为履梨楼吕或鲁流卢楼,都是错误的。他自己译为蕀力基梨。他用"涅槃"二字补足十四音。

第九 秀法师的计算方法十分离奇。他说,从长短阿直至庵痾,共十二字,两字为一音,合有六音。次从迦(ka)佉(kha)以下有二十五字,五字一音,合为五音。次从耶(ya)啰(ra)罗(la)共九字,三字为一音,合有三音。加起来,共有十四音。他不取鲁流四字为

音，理由是“此四字直是利前音，非是音也”。

第十　招提补“悉昙”二字。

第十一　开善于十二音中止取前十，排除庵痾，他说此二字是“余声”；再加上四流音，为十四音。

第十二　庄严的计算方法更为离奇。“庄严复解，前十二为六音，后五五相随，又取后三三相对，中四字耶啰和(啝)赊，足前五成六，足上成十二，取罗沙呵罗为一迟音，鲁留卢楼为一疾音，是为十四音也。”这简直像天书一般难懂。我把饶宗颐先生的解释公式抄在下面：

```
a, ā — au ah + ka — n
   6              5
+ y r v ś  + l s h kṣ
  └──┬──┘    └──┬──┘
            +1          +1      (罗 = 荼)
                                (迟音)
         + ṛ ṝ ḷ ḹ = 14[37]
           └──┬──┘
              +1  (疾音)
```

第十三　“冶城[38]云：前两两相随有六，次五五相随有五，后三三相随有三，合成十四音”。[39]

第十四　“观师云：古来六解，并须弹之。”

第十五　“河西以前十二即是十二音，取后四字合为二音。”与上面第一同。

第十六　“北远云：迦佉下三十四字是其字体，哑等十二是生字音，末后鲁流等四字是呼字音，则十四音义备于此。”

第十七 “或有说云:十四音者,梵天语也。根本五十一。其为言音,有单有复。单则如上所辨十四音也隱菴。复则十二为六,五五为五,九字为三,总十四音也。据此亦是圆通之理。然则鲁等非正音也。”参阅第十三。

第十八 “贞观寺(真雅)云:十四音者,迦等十二,第十一字更加引点为第十三,第十二字更加引点为第十四。”

第十九 “和上(慈觉)说云:三藏传云:五五为五,九字为九,合十四音。阿(a)等十二为韵。鲁(ṛ)等四字,西方好文章者之所加也。”

十四音诸说就介绍到这里。

安然的《悉昙藏》头绪混乱,我努力清理出一点条理来。不敢说全面,但是大体轮廓就是这样子了。这些学说真可以说是五花八门,光怪离奇。我最感兴趣的是对 aṃ 和 aḥ 的处理意见,以及对四个流音元音的处理意见。在这两个方面,以上诸说意见也是不一致的。

2 四字的发音问题

四字的发音问题,我在上面“四字在印度的产生与演变”这一节中,已经略有所涉及,现在再集中谈一谈,因为它同我在本文中探讨的主旨有关。

怎样来确定四字的发音呢?看似很难,实则甚易。汉译佛典中有大量的四字的音译,这些音译能够明确无误地帮助我们确定发音。我在下面谈两个问题:

(1) 四字异译

异译的量非常大。我先列一个表。列表的根据有三个,三个中间有重复者,我就删掉。

第一个根据是净严的《悉昙三密钞》[40]:

梵文原字	ṛ	ṝ	ḷ	ḹ	来源
	纥哩二合	纥梨二合	哩	梨	《续刊定记》《字记》
	哩或云弹舌	㗚或云弹舌	里或云不弹舌	狸或云不弹舌	《大日经·字轮品》
	噜	留	卢	留	《字轮品疏》
	哩	哩引去	呂	嚧	《金刚顶经·释字母品》
	呂	呂引去	力	嚧	《文殊问经·字母品》
	哩上弹舌呼	哩去引弹舌呼	呂上弹舌呼	嚧去长弹舌呼	大师《字母释义》
	乙去微弹舌	乙去引	力短声	力去长引不转舌呼	全真《次第记·名助声》
	颉里是一字	蹊梨是一字	里	离	义净《寄归传》
	缬哩	曷利	力	梨	全雅手书《悉昙》
	缬哩	曷利	呂	嚧	《大悉昙章》
	伊里上	伊利上	里上	利上	难陀三藏·宗睿和上
	曷利上	曷利引	利上	梨引	宝月三藏

阿哩（齿大合短不开呼、）	阿利（准呼长上）	离（本呼大呼以音不合短乡齿开）	离（准呼、长上）	慈觉·按慈觉本承于宝月故其音又同
鲁	流	卢	楼	《涅槃经·文字品》
履	梨	楼	吕（楼许切）	《六卷泥洹经》
履	梨	卢（乱吼反）	楼	光宅寺法云
鲁（速中之迟）	流（同上）	卢（速中之速）	楼（同上）	慧均《玄义记》
鲁（娄户切）	流（良周切）	卢（来都切）	楼（鲁侯鲁苟二切）	飞鸟寺信行《音义》（名只呼声）
亿力	伊离	樑	离	慧远《涅槃疏》
蕀	力	基	梨	吉藏《涅槃疏》引梁武帝音

以上共计二十项，有两项重复，实有十九项。

第二个根据是饶宗颐先生的“异译表”。[41]

厘	厘	楼	楼	法显译《涅槃经》
唎	唎	栗	栗	日本宫内本《涅槃经》
离	离	楼	楼	同上经，日本宫内别本

哩	哩	呂	噓	不空、空海译《悉昙章》[42]
哩	梨	鲁	卢	惟净
唎	唎	利	利	清《同文韵统·天竺字母谱》

以上除掉重复者外,共有五项。

第三个根据是《悉昙藏》卷五[43]。这里同上面讲的重复极多,我不再列举了。此外,还可以参阅㊅84,372c;379a－c;380a－c;405c等等。头绪极为繁复;但是,除了一些细微的差别外,没有什么新东西,我在这里一概省略了。

(2)　四字发音的分歧

不管这些译音看起来多么五花八门,但是从发音的角度上来看,却是相当简单的。把所有这些译音字归纳起来,发音不外有三种:一种是以-i收尾;一种是以-u收尾;一种是两者兼而有之。

《悉昙三密钞》卷上之下说:

> 或云,此之四文,若呼里等,则是i韵;若呼噜、留等,呂噓等,则是u韵、o韵。[44]

讲的就是这个道理。

(3)　发音分歧的地域问题

为什么会出现-i和-u的分歧呢?

这个问题和地域有关。我在下面先提供两组资料。

第一组来自《悉昙三密钞》卷上之上。净严在这里按照中天(中印度)、东天、南天、西天、北天、胡地等六个地区,分列了一群和

尚的名字:

中天 龙树 龙智 善无畏 金刚智 不空 真谛 义净
一行 难陀 全真 宗睿 慈恩 慧果 全雅 大师
慈觉 智证
东天 僧睿 慧均 日照三藏
南天 智广 宝月青龙寺 宝思惟 大师 传教 慈觉
西天
北天 健驮逻国憙多迦文
胡地 慧远传牟尼三藏胡地十二章,根本五十二字。大日五十字加“悉昙”二字。亦为三十六章。[45]

第二组来自《悉昙略记》。玄昭在这里选了八个和尚,把他们全部字母的音译开列出来,我只抄四个流音元音的音译:

弘法	中天音	哩上弹舌呼	里去弹舌呼	吕上弹舌呼	嚧去弹舌呼
宗睿	中天音	伊里上	伊里上	里上	利上
宝月	南天音	曷利上	曷利引	利上	利已上韵音
难陀	中天音	伊里上	伊里上	里上	利上
慈觉	南天音	短阿哩齿不大并合呼	长阿利	短离[46]	长离
全真	中天音	去微弹舌	虽重用取去声[47]	力短声	力去声长引不弹舌已上助声

智广	南天音	纥里	纥里	里	梨
惠均	(东天流)	鲁	流	卢	楼[48]

以上八个和尚没有全部出现在第一组材料中,只出现了七个,弘法在外。第一组材料中慧均列入东天,可以补充此处所缺。

上面的材料告诉我们,中天和南天都属于-i收尾派,只有东天是-u收尾派。

我在上面"四字在印度的产生与演变"那一节中,曾讲到在印度俗语阶段有ṛ>ri的现象,这说明ṛ以收-i音的汉字来音译,是正确的。但是,收-u音的现象如何解释呢?我从安然《悉昙藏》卷五抄几条材料:

鲁流卢楼　外国正音名亿力伊离標离[49]。

谢寺惠圆法师《涅槃经音义同异》:鲁流卢楼　此旧依文读,但光宅法师以鲁字为履音,流字为梨音,卢字为乱吼反,楼字不异。[50]

鲁流卢楼　并如字准。此四字多是唐音,名亿力伊离。[51]

引文不过聊备一说,看来这个问题还没有解决,还要进一步探讨。

中国翻译家中也有身兼-i和-u两派的,比如法显,他译四字为厘厘楼楼。

顺便说一句:中天和南天,除了同以-i音收尾外,还有一个共同点,这就是,二者以四字不为翻字之韵。[52]

四　再谈慧琳

我在上面二"从慧琳谈起"中,把慧琳的那一段话归纳为七个

问题。我没有给答案,也不可能有答案。到了现在,我对四字在印度和中国的发展与演变已经大体上论证过了,作答案已经有了基础,我就来试着解答一下。

第一个问题 慧琳把四字打入“另册”,说它们只能“补污”、“添文”。整个问题留待下一章集中讨论。我在这里只对这两个词作一点解释。《悉昙三密钞》卷上之下说:

> 《大日经》、《金刚顶》、《文殊问》、《华严续刊定记》、义净《寄归传》、《大悉昙》、《字母释义》、全雅《悉昙章》等 (u) (ū)后 (e) (ai)前安之,此有添文补污,谓 (ṛ) (ṝ)二字, (i) (ī)二字异形 ,是加点为 二字,故云添文。又 (u) (ū)二字半体 ,是竖书之为 (ḷ) (ḹ)二字,似补污字,故云补污。[53]

按“污”字指 ū,慧琳即如此音译。[54]

第二个问题,“中天音旨”,以后专文讨论。

第三个问题,“龟兹国胡本文字”。饶宗颐先生有专文讨论这个问题:《慧琳论北凉昙无谶用龟兹语说十四音》(见上引书)。饶先生说:

> 慧琳以师承关系,排斥东天本,故以十四音取鲁流卢娄四助声者为谬。据其所言,最先依龟兹文定十四音而有取于此四助声者,实始于北凉玄始四年之昙无谶。罗什生于龟兹,故其梵本亦用鲁流卢楼四字,与昙无谶同为东天本。惟后代龟兹文字母实不曾用鲁流卢娄,诚如慧琳所言,其元音字母只有 (ṛ)一名而已。

我在这里想补充几句。在龟兹地带,实有两种婆罗谜字母,一供吐火罗语 B(龟兹语)使用,除 ṛ 外没有其他流音元音;一供梵文写本用,有四流音元音。

第四个问题,十四音和十二音的关系,这在上面三中已经解决了。

第五个问题,慧琳为什么慨叹,下一章谈。

第六个问题,暗(aṃ)、恶(aḥ)二声。这个问题上面三中已经有所涉及。中天本有此二字。Lalitavistara 中和玄奘《大唐西域记》“四十七言”中都有。

第七个问题,只有“高才博学,晓解声明”者才能使用四字,下一章谈。

五　关键所在

把上面要谈的问题都交待清楚以后,最后到了要画龙点睛的时候了:在上面那些看似极为复杂的现象的背后,究竟隐含着什么机密?

我想谈下面几个问题:

(一)四字的特殊性

在我上面的论述中,无论是在印度,还是在中国,四字都有其特殊性。Bühler 虽然讲到中国传说:四字是后来发明创造的,又引用了 Lévi 的意见,参阅上面注〔18〕和〔19〕引用的资料;但是他并没有进一步阐述。我先引用一些资料,然后加以说明。

《悉昙藏序》:

> 然此义本是外道小乘之解。故曼陀罗禅师传云:此是外

> 道师名叶波跋摩,教婆多婆呵那王,以后四字足为十四。以王舌强,故令王诵此字。边海昆仑未体此旨,亦习外道之气。乃至彼国小乘学者亦复如是。故亦斥之,以为不正。[55]

羡林按:Bühler 提到的 Lévi 意见,即来源于此。惟王名中的"婆"字系"娑"字之误。

《悉昙藏》卷七:

> 有解云:以此四字足前为十四音。此是摄婆跋摩外道师,教婆多婆呵那王。何故教之? 旧云:彼王舌强,故令王诵此字。[56]

羡林按:与上一条同,"婆"仍需改作"娑"。

淳祐《悉昙集记》卷中:

> 次弹谢公,以后四字足之音,此是外道师名叶波跋摩,教沙(波)多婆呵那王,以后四字足为十四音。实非音也。何以知之? 此曼陀罗禅师传述彼事,文云:边海昆仑未体此旨,亦习外道之气。乃至彼国小乘学者亦复如此。故不得以后四字足也。[57]

羡林按:这同第一条同一来源。"沙"字是正确的。

以上三条讲的实际上是一回事,这就是:把四字补上,成为十四音,是南天外道干的事。这十四音是:a ā i ī u ū e ai o au ṛṝḷḹ,aṃ 和 aḥ 被排除了。现在的梵文语法书都是这样讲的。但是一部分和尚,包括慧琳在内,却认为大有问题。外道(婆罗门)带头,小乘僧人也跟了上去。这件事发生的地方是在南印度,还有昆仑(扶南

一带)。

这里面隐含着一个沙门同婆罗门的矛盾,其中又有大乘与小乘的矛盾。

其他一些材料也透露同样的信息:《悉昙藏》卷一说:

> 《道暹记》云:童蒙所不习学者,如前颉里(ṛ)等四字,始教童蒙,多不习学。……《行满记》云:童蒙所不习学者,一体三宝,示现破僧,是菩萨事也。……《三藏传》云:颉里等四字者,西方好文章者之所加也。[58]

《悉昙藏》卷二说:

> 后之四字,世所希用。[59]

慧琳也说:

> (四字)未曾常用。时往(?)一度用补声引声之不足。高才博学,晓解声明,能用此四字;初学童蒙及人众凡庶,实不曾用也。[60]

这些资料都说明,四字是"博学多才"、"好文章"的婆罗门使用的。童蒙和"人众凡庶"老百姓是不使用的,他们使用的是俗语。

因此,这里面又隐含着一个婆罗门使用的梵文与老百姓使用的俗语(Prakrit)的矛盾。

(二)语言矛盾

这要从佛祖的"语言政策"谈起。释迦牟尼生在尼泊尔境内,

但一生大部分时间是在印度摩揭陀——巴特那一带中、东天竺地区——游行说教。他反对使用梵语,但并没有规定任何经堂语,他让僧人使用“自己的语言”[61]。他自己说的是古代半摩揭陀语,属于俗语体系。估计有一种原始佛典(Urkanon),是用这种东部俗语写成的,以后逐渐梵文化,变成混合梵语,到了大乘就完全使用梵语了,公式如下:

俗语——梵文化的混合梵语[62]——梵语。

佛教的对立面,包括婆罗门、政府部门等等使用梵语。后来有一个阶段,俗语抬头。公元后笈多王朝前又来了一个“梵语复兴”。也用公式表示:

梵语——俗语——梵语

到了慧琳以前以后的时期,语言矛盾的根源只能这样从历史发展的角度去追溯。

(三)慧琳与昙无谶的矛盾

现在来谈二人间的矛盾。

根据我在上面的叙述,我认为,慧琳与昙无谶的矛盾是三重的:沙门与婆罗门的矛盾、大乘与小乘的矛盾、俗语与梵语的矛盾。

到了慧琳时代,印度佛典语言基本上都已是梵语,处在上面第一个公式的第三阶段上。但是,否定婆罗门的旧的传统依然存在。慧琳自认为是站在大乘立场上的,但不理解佛典语言的发展规律。矛盾就由此产生。导火线在慧琳的那一段话中已经说得清清楚楚:一个是“误除暗、恶两声”,一个是“错取鲁、流、卢、楼”四字。aṃ 和 aḥ Lalitavistara 和其他早期佛典有,玄奘的四十七言中也有。而昙无谶却“误除”了。因此慧琳就大为慨叹。四字的关键,一个是存废问题,一个是发音问题。慧琳要“废”,而昙无谶却“存”,即所谓“错取”。因此慧琳又大为慨叹。

还有一个发音问题。昙无谶用鲁流卢娄四字。慧琳却说："此经遂与中天音旨不同。"不同之处何在呢？我在上面曾经谈到，中天的发音属于-i 派。而昙无谶却同鸠摩罗什、谢灵运等属于东天派，发音收-u 音。慧琳显然属于正统的中天派，所以就大呼"不同"了。

总之，慧琳在那一段话中高呼："哀哉！已经三百八十余年，竟无一人能正此失。"他是想排除异端，卫护圣教的。如果不用我上面的解释，他同昙无谶的矛盾几乎是无法理解的。

最后，我还要着重指出一点来：慧琳在一部分问题上实际上是错怪了、冤枉了昙无谶。昙无谶之所以取鲁流卢娄四字，原因是，他只是翻译《大般涅槃经》，而不是撰写。梵文原本有此四字，法显和慧严等的译本可以作证，他怎么能任意删掉呢？我这样说，并不是想把上述所有的矛盾都抹掉。即使如此，其他的矛盾还是照样存在的。

1990 年 11 月 21 日写毕

注　释

〔1〕《大正新修大藏经》(以下缩写为㊅)54，470a－471a。

〔2〕黑龙江人民出版社，1989 年，哈尔滨。

〔3〕香港中文大学中国文化研究所，1990 年。

〔4〕An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan, July 1956, Nagpur, India。

〔5〕此点饶宗颐先生已畅言之，见上述书，页 100。

〔6〕上述书，页 110。

〔7〕乙、力是两个汉字，翻译梵文 ṛ ḷ，自无不可。但是，在我广泛阅读的过程中，这二字又似乎可能是梵文流音元音的一种写法，比如这四字有的书上

就写作 ,与汉字乙字极为相像。(大)84,389b;408a。

〔8〕唐朝',赴天竺求法的高丽高僧颇不乏人,有一部分可能是直接传入的。

〔9〕W.S. Allen. Phonetics in Ancient India, 1965, Oxford University Press.

〔10〕上引书,页20。

〔11〕上引书,页61—62。

〔12〕Hermann Hirt, Indogermanische Grammatik, Teil II, Der indogermanische Vokalismus, Heidelbrg 1921 §18.参阅同书 §25.

〔13〕W. Geiger und E. Kuhn, Grundriss der iranischen Philologie, I. Band, I. Abteilung, Strassburg 1895-1901 §267, 269; Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904, p. XXIII. 参阅 Jakob Wackernagel、Altindische Grammatik, I. Lautlehre Göttingen, 1896, §29.

〔14〕上引书,§29。

〔15〕同上书,§31。

〔16〕参阅金克木《梵语语法〈波你尼经〉概述》,见《印度文化论集》,中国社会科学出版社,1983年,页245,252。

〔17〕Wilhelm Geiger, Pāli, Literatur und Sprache, Strassburg 1916, §12.

〔18〕Georg Bühler, Indische Palaeographie, Strassburg 1896, §1.

〔19〕同上书,§24,7。

〔20〕Strassburg, 1900.

〔21〕Leben und Lehre des Cākya-Buddha, herausgegeben von Dr. S. Lefmann, Halle a. S. 1902.

〔22〕同上书,页127。梵文为 akāraṃ ākāre ikāre īkāre ukāre ūkāre ekāre aikāre okare aukāre aṃkāre aḥkāre.

〔23〕参阅上面关于 Lalitavistara 的论述。

〔24〕《文史知识》1991年第2期。

〔25〕(大)12.413a—b。

〔26〕同上书,12,653c—654b。

〔27〕同上书,12,887a—b。

〔28〕出现的地方依次为:(大)12,414a;655a;888a。

〔29〕《饭田利行博士古稀记念东洋学论丛》,东京,1981年。

〔30〕见注〔3〕提到的书，页 23—28《论悉昙入华之年代与河西法朗之“肆昙”说》。

〔31〕同上书，页 44。参阅马渊和夫，上述书，Ⅰ Ⅱ有关章节。

〔32〕上引书，页 20。

〔33〕英国伦敦大英博物馆藏敦煌写卷，斯坦因第 1344 号，原题《鸠摩罗什法师通韵》。过去中国学者刘铭恕曾摘录过。饶宗颐先生作《鸠摩罗什〈通韵〉笺》，见前引书，页 39—60。马渊和夫巨著中没能利用。

〔34〕上引文，页 43。

〔35〕(大)50，367b。

〔36〕谢灵运著《十四音训叙》，中土久佚。安然《悉昙藏》中保留了一些大谢的话，弥足珍贵。

〔37〕上引书，页 107。

〔38〕马渊和夫，上引书Ⅱ，页 3 作“治城”，与(大)同。

〔39〕参阅饶宗颐的解释，上引书，页 105。

〔40〕卷上之下，(大)84，734a。

〔41〕上引书，页 32。其中一项与上表重复，因此删掉。

〔42〕此项与上面《金刚顶经》同。

〔43〕(大)84，407a—415c。

〔44〕(大)84，734b。

〔45〕(大)84，721b。其中大师和慈觉二人既列入中天，又列入南天。

〔46〕(大)84，471 下栏。此处有注：离字以本响（乡音）呼之，齿不大开合呼之，下长离准之。

〔47〕参阅上面注〔7〕。

〔48〕(大)84，470—471。参阅《悉昙藏》卷一，(大)84，372c。

〔49〕(大)84，411b。“樑”字作“標”，疑误。

〔50〕同上，412a。

〔51〕同上，412c。参阅饶宗颐，上引书，页 166。

〔52〕同上，381a。

〔53〕同上，734b。参阅同书 365c；380c；387a；674c。

〔54〕同上书，54，470a。

〔55〕同上书,84,365c。

〔56〕同上,443a。

〔57〕同上,483c。

〔58〕同上,373a。

〔59〕同上,377c。

〔60〕参阅上面二。

〔61〕参阅季羡林《原始佛教的语言问题》,见《印度古代语言论集》,中国社会科学出版社,1982年,页402—411。

〔62〕佛教早期的一些经典,比如Lalitavistara、Mahāvastu(《大事》)、《妙法莲华经》等等,就是用混合梵语写成的。

佛教的倒流

我们讲“文化交流”，其中“交”字是关键。既然说“交”，就不会是向一个方向流，形成了所谓 one-way traffic，而是相向地流，这才是真正的“交流”。一方的新东西、新思想、新科技等等流向另一方。另一方的新东西、新思想、新科技等等也流向这一方。有时候，流过来的东西，经过这一方的改造、加工、发展、提高，又流了回去。如此循环往复，无休无止，一步比一步提高，从而促进了人类文化的发展，以及人类社会的进步。这种流出去又流回来的现象，我称之为“倒流”。

这种现象在科学技术方面特别明显而常见。但是在意识形态方面，则比较隐晦。至于在意识形态中最微妙的那一部分——宗教中，由于宗教的排他性特别强，则几乎是难以见到，甚至可以说是根本不见。

有之，自中印之间的佛教“倒流”始。这在印度佛教史上，在中印文化交流史上，甚至在世界宗教史上，是一个非常有趣的现象，一个非常值得深思的现象。为什么会在佛教中出现这种现象呢？这现象是否在其他宗教中也出现呢？如果不出现，那么原因何在呢？这样一些问题，对研究佛教史，对研究中印文化交流史，对研究世界宗教史，都有深刻的意义。但是，就我浏览所及，还没有哪一部佛教史或有关的书籍，认真地谈到这个问题。我认为，这不能不说是一件憾事。我现在试着对这个佛教倒流的现象作一些阐述，最后提出我的解释。

佛教是从印度传到中国来的。中国人接受了这一个外来的宗教以后,并不是墨守成规、原封不动地把它保留了下来,而是加以改造和提高,加以发扬光大,在传播流通过程中,形成了许多宗派。总起来看,在律的方面——僧伽组织方面的改变,比起在教义方面的改变与发展,要少一些,要不太引人注目一些。在佛教义理方面,中国高僧在几百年上千年的钻研与学习中,有了很多新的发展,有的又"倒流"回印度,形成了我所说的"佛教的倒流"。中国佛教典籍中对于这种现象有一些记载。我在下面举几个例子。

元念常集《佛祖历代通载》卷十三:

> 玄宗隆基开元二年(714年)十月十七日,永嘉玄觉禅师示寂。……与东阳策禅师偕谒六祖。……须臾告辞。祖曰:"返太速乎?"师曰:"本自无动,岂有速耶?"祖曰:"谁知非动?"师曰:"仁者自生分别。"祖曰:"女(汝)甚明得无生之意。"师曰:"无生岂有意耶?"祖曰:"无意谁当分别?"曰:"分别亦非意。"祖曰:"善哉!善哉!少留一宿。"时谓一宿觉。及回,学徒奔萃。著《证道歌》一篇,梵僧归天竺。彼皆亲仰,目为东土大乘经,又著《禅宗悟修圆旨》十篇及《观心十门》,并盛传于世。[1]

这一段话讲的是中国禅宗中所谓机锋。禅宗,虽然名义上是菩提达磨从印度传到中国来的,但是实际上是在中国发展起来的一个佛教宗派,流行得时间最长,最富于中国色彩。永觉禅师拜谒禅宗六祖慧能,二人耍开了机锋。永觉从中悟得大道(觉)。六祖连声高呼:"善哉!善哉!"《证道歌》中的思想大概也不出中国禅宗的这一套东西。这一套东西印度人可能是陌生的,认为是莫测高深的。因而《证道歌》终于在唐玄宗时期(八世纪)传回了印度,为那里的

人所“亲仰”。

最有典型意义的“倒流”现象是宋赞宁的《宋高僧传》二七《含光传》所讲的情况。《传》中说：

> 时天台宗学湛然，解了禅观，深得智者膏腴。尝与江淮僧四十余人入清凉境界。湛然与光相见，问西域传法之事。光云：有一国僧，体解空宗，问及智者教法。梵僧云：“曾闻此教定邪正，晓偏圆，明止观，功推第一。”再三嘱光，或因缘重至，为翻唐为梵，附来，某愿受持。屡屡握手叮嘱。详其南印土多行龙树宗见，故有此流布也。光不知所终。[2]

这个短短的《传》里讲到湛然见含光，含光谈到一个印度僧人再三叮嘱含光把智𫖮的著作翻成梵文，传到印度。看来智𫖮对大乘空宗的研究水平超过了印度空宗大师龙树。

赞宁是一位很有眼光，很有远见的高僧。他写完了《含光传》以后，心有所感，在《传》后面又写了一个《系》，发挥自己对含光遇到梵僧这一件事情的感想。这一个《系》是中国佛教史上的一篇重要文字，内容丰富，含义深刻。为了具体地阐明我对佛教倒流的看法，我把这一篇不太长的《系》全部抄在下面：

> 系曰：“未闻中华演述佛教倒传西域，有诸乎？”通（羡林案：当即通慧大师）曰：“昔梁武世，吐谷浑夸吕可汗使来，求佛像及经论十四条。帝与所撰《涅槃》、《般若》、《金光明》等经疏一百三卷付之。原其使者必通华言，既达音字，到后以彼土言译华成胡，方令通会。彼亦有僧，必展转传译，从青海西达葱岭北诸国，不久均行五竺，更无疑矣。故车师有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子以相教授。虽习读之，皆为胡语是

也。又唐西域求易道经。诏僧道译唐为梵。"二教争"菩提"为"道"。纷拏不已,中辍。设能翻传到彼,见此方玄赜之典籍,岂不美欤。又夫西域者佛法之根干也,东夏者传来之枝叶也。世所知者,知枝叶不知根干,而不知枝叶殖土,亦根生干长矣。尼拘律陀树是也。盖东人之敏利,何以知耶?秦人好略,验其言少而解多也。西域之人淳朴,何以知乎?天竺好繁,证其言重而后悟也。由是观之,西域之人利在乎念性、东人利在乎解性也。如无相空教出乎龙树,智者演之,令西域之仰慕。如中道教生乎弥勒,慈恩解之,疑西域之罕及。将知以前二宗殖于智者、慈恩之土中枝叶也。入土别生根干,明矣。善栽接者,见而不识,闻而可爱也。又如合浦之珠,北土之人得之,结步摇而饰冠珮。南海之人见而不识,闻而可爱也。蚕妇之丝,巧匠之家得之,绣衣裳而成黼黻,缫抽之姬见而不识,闻而可爱也。懿乎!智者、慈恩西域之师,焉得不宗仰乎!

你难道不认为这是一篇蕴藏着许多深刻内容又十分有启发性的《系》吗?我现在根据原文内容顺序,对文中所谈的问题,加以必要的诠释,然后作出我认为是合情合理的结论。

先谈梁武帝。

我在这里要谈的是虔诚的佛教信徒萧衍,而不是身为一代人王帝主的梁武帝。因此,二十四史中的《梁书》等所谓正史,我一概不征引,我只从《高僧传》、《佛祖统纪》、《佛祖历代通载》等佛教典籍中征引必要的资料,来说明我要解决的问题。佛教典籍中当然认为梁武帝是一个非常值得赞扬的人物,吹嘘他是一个虔诚的居士,一生几次舍身出家。但是,在提到辟佛者的意见时,也间或提到萧衍。譬如唐代的韩愈就是这样。这些辟佛者抓住他一生虔诚

拜在佛教莲台之下,终于还是落得了一个在侯景之乱中饿死台城的下场这一条辫子不放,使信佛者处于非常尴尬的情况中。

佛教典籍中吹捧梁武帝的地方,比比皆是,我举几个例子。《续高僧传》五《智藏传》说:"逮有梁革命,大弘正法。"[3]《续高僧传》二五《慧云传》说:"梁高拨乱弘道,偏意释门。"[4]这样的吹捧之辞,还有不少。但在吹捧中也有含有贬意的,唐代魏征的《梁武帝赞》是一个有代表性的例子。魏征说:"(梁武帝)剪离德如振槁,取独夫如拾遗,其雄才大略,固不可得而称矣。既悬白旗之首,方应皇天之眷。而布泽施仁,悦近来远,开荡荡之王道,革靡靡之商俗,大修文学,盛饰礼容,鼓扇玄风,阐扬儒业,介胄仁义,折冲樽俎,声振寰区,泽周遐裔,干戈载戢,凡数十年。济济焉,洋洋焉,魏晋以来,未有若斯之盛也。然不能息末敦本,斲雕为朴,慕名好事,崇尚浮华,抑扬孔墨,流连释老,或终夜不寐,或日旰不食,非弘道以利物,唯饰智以惊愚。……"[5]这是一个崇奉儒家者的意见。可以参照。《佛祖历代通载》用极长的篇幅来为他树碑立传,记述他学佛的过程。他从高僧宝志交游,宝志示寂,梁武建浮图五级,葬大士其下。"凡大士(宝志)所为秘谶偈句,多著《南史》。为学者述《大乘赞》十篇,《科诵》十四篇,并《十二时歌》,皆畅道幽致,其旨与宗门冥合,今盛传于世"。天监三年(504年)四月八日,梁武帝亲制文发愿,乞凭佛力,永弃道教。五年(506年)帝注《大品》。十年(511年),诏法师僧旻入惠轮殿讲《胜鬘经》。十一年(512年)有旨命宝亮法师授《涅槃义疏》,帝为之序。又下诏蔬食断肉,造《断酒肉文》及《净业赋》,普通元年(520年),帝于禁中筑圆坛,将禀受归戒。以惠约为师,太子诸王公卿道俗从约授戒者四万八千人。时释子多纵率,帝患之,欲自以律行僧正事。帝开放宫禁,恣僧游览。大通元年(527年),帝幸同泰寺舍身。中大通元年(529年)九月,上幸同泰寺舍身,群臣以钱一亿万奉赎回宫。十月,上幸同泰寺,

升座讲《涅槃经》,十一月,讲《般若经》。太清三年(549 年),侯景作乱,梁武帝萧衍死。《佛祖历代通载》九评论他说:“幼而好学,六艺备闲,基登逸品。至于阴阳纬候卜筮占决草隶尺牍骑射,并洞精微。虽登大位,万机多务,犹手不释卷,然烛测光,尝至戊夜。撰《通史》六百卷、《金海》三十卷,《五经义注》、《讲疏》等,合二百余卷,赞序诏诰铭诔箴颂戕奏诸文,凡一百二十卷。晚奉佛道,日止一食,馔无鲜腴,唯豆羹粝饭而已。或遇事拥,不暇就食,日才过中,便嗽口而坐。制《涅槃》、《大品》、《净名》、《三惠》诸经义记数百卷。听览余暇,即于重云殿同泰寺讲说,名僧硕学四部听众常万余。衣布衣木棉皂帐,一冠三载,一被二年。自五十外,便断房室,不饮酒,不取音乐,非宗庙祭祀大会飨宴及诸法事,未尝举乐。勤于政事,每冬月四更竟,即敕把烛看事。执笔触寒,手为皴裂。然仁爱不断,亲亲及所近倖,愆犯多纵舍。坐是政刑弭紊。”[6]根据上面的叙述,梁武帝应该说是一个非常难得的虔诚的皇帝。虽然由于“仁爱不断”等等可能是佛教影响过分姑息的作法,终致以耄耋之年饿死台城,但是总不失为一个有学问、有道德的帝王。他的有关佛教义理的著作能影响到西域,以致吐谷浑夸吕可汗派人来求佛像及经论,完全是可以理解的。至于他《涅槃》、《般若》、《金光明》等经疏能够“均行五竺”,看来只是通慧大师推测之辞,还没有找到有关的记载。

梁武帝这样一个人,从佛教倒流的角度来看,当然使我很感兴趣。但是从同一个角度来看使我更感兴趣的却是同梁武帝有某些牵连的一个印度和尚,他就是有名的菩提达磨大师,所谓东土禅宗初祖。他是天竺南印度国香至王第三子。父王死后,他出了家。《佛祖历代通载》九,把菩提达磨事系于梁大通元年(527 年)。下面一段记载值得注意:

(达磨)遇二十七祖般若多罗,付以大法。因问:"我既得法,宜化何国?"多罗曰:"汝得法已,俟吾灭度六十余年,当往震旦阐化。"曰:"彼有法(浩)器,堪继吾宗,千载之下,有留难否?"多罗曰:"汝所化方,得菩提者,不可胜数。吾灭度后,彼有劫难,水中文布善自降之。"[7]

《佛祖统纪》二九有类似的记载:

(达磨)出家之后,遇二十七祖般若多罗,付以大法。谓曰:"吾灭后六十年,当往震旦行化。"多罗既亡,师演道国中,久之思震旦缘熟,即至海滨,寄载商舟,以梁大通元年达南海。[8]

这里没有讲震旦"法器",只讲"缘熟",指的是震旦与大法有缘分。

《释氏稽古略》二也有这个记载:

姓刹帝利,本名菩提多罗。二十七祖般若多罗至其国,受其父王供养。得所施珠,试其所言。祖谓之曰:"汝于诸法已得通量。夫达磨者,通大之义也。宜名菩提达磨。"磨谘之曰:"我既得法,当往何国而作佛事?"祖曰:"汝虽得法,未可远游。且止南天,待吾灭后六十七载,当往(生)震旦东土也,设大法乐,获菩提者不可胜数。"

下面谈到一个名叫佛大先的和尚,遇到般若多罗,舍小(乘)趣大(乘),与达磨并化。后来达磨"念震旦缘熟,行化时至",于是来到中国。[9]

《续高僧传》十六《菩提达摩传》里只说:"南天竺婆罗门种,神

慧疏朗,闻皆晓悟,志存大乘,冥心虚寂,通微彻数,定学高之,悲此边隅,以法相导。”[10]没有讲到同中国的缘分,对中国的期望。

《佛祖历代通载》、《佛祖统纪》和《释氏稽古略》等三书中所讲的情况,实际上已经够清楚的了。但是,到了大同元年(535年)十月,达磨行将示寂的时候,他对自己选定的接班人惠可说的一番话,更是明白清楚:

> 吾有《楞伽经》四卷,亦付与汝,即是如来心地要门。吾自离南印,来此东土,见赤县神州有大乘气象,遂逾海越漠,为法求人。际会未谐,如愚若讷。今得汝传授,吾意已终。[11]

菩提达磨信奉的是佛教大乘,上面已经谈到过了。他在这里说得明明白白,他到中国来是“为法求人”,这“法”就是大乘。他在中国看到了大乘气象,找到了大乘传人,“吾意已终。”他满意了。众所周知,中国千余年来,崇奉的就是大乘。这中间有什么必然性吗?这同我在本文中要探讨的问题有什么联系吗?我在本文结束时再来谈一谈我的想法。

还有一段神话似的故事,也值得提上一下。就在同一书中,在《佛祖历代通载》九中,讲到达磨示寂以后,“明年,魏使宋云西域回,遇师于葱岭,手携只履,翩翩独迈。云问:‘师今何往?’曰:‘西天去。’及云归朝,具言其事。门人启圹。唯空棺只履存焉。”[12]难道这里面蕴含着什么微言大义吗?

总之,从梁武帝和菩提达磨这个简单的故事中,我们似乎可以体会出许多东西来,这些东西都与佛教倒流有关。它起码暗示出,印度人认为中国人有学习并且发展佛教大乘的根器,这就给佛法倒流准备了有利的条件。

现在按顺序谈翻《道德经》为梵文的问题。

严格说来,这不属于佛教倒流的范围。但是,既然通慧大师讲到它而赞宁又记了下来,所以我也来谈上一谈。

《旧唐书》一九八《天竺国》:

> 有迦没路国[13],其俗开东门以向日。王玄策至,其王发使贡以奇珍异物及地图,因请老子像及《道德经》。

《新唐书》二二一上《西域列传·天竺国》:

> 迦没路国[13]献异物,并上地图,请老子像。

《新唐书》没有讲《道德经》。《旧唐书》讲到了,肯定是有根据的。在这里,我认为,我们必需回答的问题是:玄奘究竟翻译了《道德经》没有?如果已经翻译了,传到印度去了没有?我现在根据现有的资料,试图解答如下。

《佛祖统纪》二九,《玄奘》:

> 上令翻《老子》为梵文,以遗西竺。师曰:"佛老二教,其致大殊,安用佛言,以通老义?且老子立义肤浅。五竺闻之,适足见薄。"遂止。[14]

这里说得很明确:"遂止",就是根本没有翻译。同书三九,又重复说了上面引用的这一段话,只是说得更详细一些:"十月,车驾还京师,敕于北阙大内紫微殿西建弘法院,命奘法师居之。选名德七人以从。昼则陪御谈玄,暮则归院翻译。上令翻《道德经》为梵文,以遗西竺。"下面同上引文基本一致。[15]

从上述情况来看,玄奘根本没有动手。但是,上面引用的《含

光传·系》中却说："二教争'菩提'为'道'，纷拏不已，中辍。""中辍"就是已经动手翻译，因纷拏而停了下来。这同《佛祖统纪》的说法，稍有不同。

对于这一件事情叙述得最详尽的是《集古今佛道论衡》卷丙《文帝诏令奘法师翻〈老子〉为梵文事第十》。这一段文字很重要，我全文抄在下面：

> 贞观二十一年(647年)，西域使李义表还奏，称"东天竺童子王(Kumāra)所，未有佛法，外道宗盛，臣已告云：'支那大国未有佛教已前，旧有得圣(道)人说经，在俗流布。但此文不来。若得闻(文)者，必当信奉。'彼王言：'卿还本国，译为梵言，我欲见之。必道越此徒(從)传通不晚(晓)'"。登即下敕，令玄奘法师与诸道士对共译出。于时道士蔡晃、成英二人，李宗之望，自余锋颎三十余人，并集五通观，日别参议，评核《道德》，奘乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之。诸道士等并引用佛经"中""百"等论，以通玄极。奘曰："佛教道教，理致大乖。安用佛理通明道义?"如是言议往还，累日穷勘。出语濩落，的据无从。或诵四谛四果，或诵无得无待。名声云涌，实质俱虚。奘曰："诸先生何事游言，无可寻究？向说四谛四果，道经不明。何因丧本，虚谈老子？且据四谛一门，门有多义，义理难晓。作论辩之，佛教如是，不可陷沦。向问四谛，但答其名。谛别广义，寻问莫识。如何以此欲相抗乎？道经明道，但是一义。又无别论，用以通辩，不得引佛义宗用解老子，斯理定也。"晃遂归情曰："自昔相传，祖承佛义，所以《维摩》三论，晃素学宗，致令吐言命旨，无非斯理。且道义玄通，洗情为本。在文虽异，厥趣攸同。故引解之，理例无爽。如僧肇著论，盛引老庄。成诵在心，由来不怪。佛言似道，如何不

思?"奘曰:"佛教初开,深经尚壅。老谈玄理,微附虚怀。尽照落筌,滞而未解。故肇论序致,联类喻之,非谓比拟,便同涯极。今佛经正论繁富,人谋各有司南,两不谐会。然老之《道德》,文止五千。无论解之,但有群注。自余千卷,事杂符图。张葛之咠附,非老君之气叶。又《道德》两卷,词旨沉深。汉景重之,诚不虚及(反?)。至如何晏、王弼、严遵(道)、钟会、顾欢、萧绎、卢景裕、韦处玄之流数十余家,注解老经,指归非一。皆推步(涉)俗理,莫引佛言。如何弃置旧踪,越津释府?将非探赜过度,同失混沌之窍耶?"于是诸徒无言以对。遂即染翰缀文。厥初云"道",此乃人言。梵云"末伽",可以翻度。诸道士等一时举袂曰:"'道'翻'末伽',失于古译。昔称'菩提',此谓为'道'。未闻'末伽'以为'道'也。"奘曰:"今翻《道德》,奉敕不轻。须核方言,乃名传旨。'菩提'言'觉','末伽'言'道'。唐梵音义,确尔难乖。岂得浪翻,冒罔天听。"道士成英曰:"'佛陀'言'觉','菩提'言'道'。由来盛谈,道俗同委。今翻'末伽',何得非妄?"奘曰:"传闻滥真,良谈匪惑。未达梵言,故存恒习。'佛陀'天音,唐言'觉者'。'菩提'天语,人言为'觉'。此则人法两异,声采全乖。'末伽'为'道',通国齐解。如不见信,谓是妄谈。请以此语,问彼西人。足所行道,彼名何物?非'末伽'者,余是罪人。非唯罔(惘)上,当时亦乃取笑天下。"自此众锋一时潜退,便译尽文。河上序胤缺而不出。成英曰:"老经幽秘,闻必具仪。非夫序胤,何以开悟?请为翻度,惠彼边戎。"奘曰:"观老存身存国之文,文词具矣。叩齿咽液之序,序实惊人,同巫觋之媱哇,等禽兽之浅术。将恐两关异国有愧鄉(卿,误)邦。"英等不惬其情,以事陈诸朝宰。中书马周曰:"西域有道如李庄不?"答:"彼土尚道九十六家,并厌形骸为桎梏,指神我为圣本。莫不沦滞情有,致使不拔我

根。故其陶练精灵，不能出俗。上极非想，终坠无间。至如顺俗四大之术，冥初（物）六谛之宗，东夏老庄所未言也。若翻老序，彼必以为笑林。奘告忠诚，如何不相体悉！”当时中书门下同僚，咸然此述，遂不翻之。[16]

同上引文内容相似的，还有《续高僧传》四《玄奘传》里的一段话，为了利于比较，为了纠正上引文中的一些错字和难解之处，为了免去读者翻检之劳，我也把它抄在下面：

寻又下敕，令翻《老子》五千文为梵言，以遗西域。奘乃召诸黄巾，述其玄奥，领叠词旨，方为翻述。道士蔡晃、成英等竞引释论《中》、《百》玄意，用通道经。奘曰：“佛道两教，其致天殊。安用佛言，用通道义？穷核言迹（疏），本出无从。”晃归情曰：“自昔相传，祖凭佛教。至于三论，晃所师遵，准义幽通，不无同会。故引解也。如僧肇著论，盛引老庄，犹自申明，不相为怪。佛言似道，何爽纶言？”奘曰：“佛教初开，深文尚拥。老谈玄理，微附佛言。《肇论》所传，引为联类。岂以喻词，而成通极？今经论繁富，各有司南。老但五千，论无文解。自余千卷，多是医方。至如此土贤明何晏、王弼、周颙、萧绎、顾欢之徒，动数十家，注解《老子》，何不引用？乃复旁通释氏，不乃推步逸踪乎？”既依翻了，将欲封勒。道士成英曰：“老经幽邃，非夫序引，何以相通？请为翻之！”奘曰：“观老治身治国之文，文词具矣。叩齿咽液之序，其言（辞）鄙陋。将恐西闻异国，有愧乡邦。”英等以事闻诸宰辅。奘又陈露其情。中书马周曰：“西域有道如老庄不？”奘曰：“九十六道并欲超生。师承有滞，致沦诸有。至如顺世四大之术，冥初六谛之宗，东夏所未言也。若翻《老》序，则恐彼以为笑林。”遂不译之。[17]

大家一看就可以知道,对于研究中国佛教史,中国佛道关系史,甚至中国宗教史来说,这是一篇非常重要的文字,可惜过去鲜为人注意。把上录两个文本对比一下,可以看出,两者叙述的内容基本相同,个别字句可以互校互补。两者是否同一来源?其中最大的区别是,后者没有涉及"末伽"与"菩提"的问题。也许《续高僧传》的道宣认为这无关紧要,所以略而不谈,但其实这是一个很重要很关键的问题。看完我在下面的分析,读者会同意的。

这一段文字不但详尽,而且具体、生动,其可靠性是勿庸置疑的。从表面上来看,它讲的是翻《老》为梵的问题;但是实际上,它涉及的问题面要广阔得多,深刻得多。它主要讲了中国宗教史上的一个重大问题,即佛道之争。在很长的时间内,佛道之间又对抗斗争又妥协融合的情况,是中国宗教史上的主轴问题之一。关于这一点,我这里无法详细讨论,请参阅汤一介《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988年。

佛教传入中国以后,同中国土生土长的儒学和道教,狭路相逢。宗教是最具有排他性的,但是同时又富于适应性。在这个普遍规律约束之下,佛教与儒道二家长期展开了极其漫长极其复杂的对抗斗争,同时又想方设法互相接近,以求得共同的生存。儒家我在这里不谈,只谈佛道二教。这两教斗争与调和的历史发展,可以分为几个阶段,有时以对抗为主,有时又以调和为主,错综复杂,简直令人眼花缭乱。汉魏两晋南北朝时期的情况,请参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》。我在这里只讲七世纪唐太宗时期的情况,也只限于翻《道德经》为梵文的问题。从这一件事情可以看出来,道家此时是想向佛教靠拢,至少道士蔡晃和成英的态度是这样的。但是佛家采取的却是拒绝的态度,至少玄奘的态度是如此的。根据《集古今佛道论衡》,还有《续高僧传·玄奘传》的记载,佛道矛

盾至少表现在下列五个方面：

一、道士引用佛经《中》、《百》等论，以通玄极。玄奘却说："佛教道教，理致大乖。安用佛理通明道义？"。

二、道士诵佛教的四谛四果。玄奘却说："诸先生何事游言无可寻究？……不得引佛义宗用解老子，斯理定也。""四缔"，亦称"四圣谛"，梵文是 catvāryāryasatyāni，即苦、集、灭、道。"四果"指的是预流果、一来果、不还果、无学果(阿罗汉果)。

三、道士说："自昔相传，祖承佛义。……佛言似道，如何不思？"他还讲到僧肇，说他著论，盛引老庄，说明在义理方面，佛道可以不分家的。玄奘却认为，僧肇之所以著论引用老庄，是因为当时"佛教初开，深经尚壅"，为了让中国人士理解佛典要义，以老庄相比附，是一种权宜之计，"非谓比拟，便同涯极"。到了唐代，情况大变，"佛经正论繁富，人谋各有司南，两不谐会"，不能再引道释佛了。玄奘讲的这一番道理，征之中国佛教史，是完全符合的。早期佛教僧侣提倡的"格义"，就与此相当。道安允许慧远不废俗书，也是同一用意。

关于道家向佛家靠拢，甚至取媚于佛家的说法很多，都是道家片面地一厢情愿地捏造出来的。归纳起来，约略有如下几种说法：

(一)老子转生为释迦牟尼。见《佛祖历代通载》八(㊅ 49，541c)，还有其他一些书。

(二)释迦牟尼是老子的老师，这说法见于许多地方，比如宋释僧愍作《戎华论》以折顾欢的《夷夏论》，其中说："大士迦叶者，老子其人也。"参阅汤一介，上引书，页 299。

(三)释迦牟尼同老子是一个人。这同上面(一)微有不同，不是转生。《后汉书·襄楷传》说："老子入夷狄为浮屠。"

(四)道士姜斌说："《开天经》云：老子定王三年生，年八十五，西入化胡，以佛为侍者。"见《佛祖统纪》三八，㊅ 49，355c。这个说

法同上面(二)正相反,那里老子是佛弟子,这里老子是佛老师。表面上不同,实际上都强调的是师生关系,其拉拢与取媚则一也。

(五)道事天,天事佛。此说见于《佛祖统纪》三九,㊅49,369a。这是吴阚泽的话。接着又说:"隋李士谦论三教优劣,谓:佛日,道月,儒五星。"这样一来,佛的地位就远在道上了。

以上五种说法,当然还很不全面。我觉得,也根本没有要求全面的必要。仅此五种,如果依此类推,就足以看出,这样的说法是多么奇特,多么荒唐,多么自相矛盾。道家想同佛家拉关系的急切心情,跃然纸上。到了七世纪,道士蔡晃、成英二人继承的正是这样一个取媚佛教的传统。

总而言之,玄奘顶住了道士们的献媚,坚持佛道根本不是一回事。这在中国宗教史上也算是一件颇有意义的事情。

四、关于佛道关系的争论,可以说是以玄奘的胜利告终。这是佛道交锋的第一回合,是翻《道德经》这件工作的前奏曲。此曲既已终结,现在佛道坐下来要着手翻译,即引文中的"染翰缀文。"可是《道德经》的第一句话就是"道可道,非常道"。"道"字是五千文的第一个字,是《道德经》的,也可以说是道教义理的核心、关键和出发点。怎样来翻这个"道"字呢?不言而喻,这是一个至关重要的问题。在这里,佛道矛盾又明白无误地表现出来。

这里的矛盾焦点是,玄奘想用"末伽"(梵文 mārga)来翻"道"字,而道士们则主张用"菩提"(梵文 bodhi)来翻。他们说:"昔称'菩提',此谓为'道',未闻'末伽'以为'道'也。"道士们甚至把皇帝老子抬了出来,说什么"岂得浪翻,冒罔天听!"好大的一顶帽子!成英还振振有词地说:"'佛陀'言'觉','菩提'言'道',由来盛谈,道俗同委。今翻'末伽',何得非妄?"但是玄奘却是寸步不让,他说,这都是传闻错误。"'佛陀'天语,唐言'觉者';'菩提'天语,人言为'觉'。……'末伽'为'道',通国齐解。"你若认为是"妄谈",请

问一问印度人士。佛道两家,舌剑唇枪,煞是热闹。

我个人觉得,这一场争论,除了表现佛道矛盾以外,还含有更加深刻的意义。至少有两点可以指出:第一,以常情而论,如果道士们真想保留自己宗教的纯洁性,就不应该用佛教的术语来翻自己宗教的最高真理或最高原则。从玄奘方面来看,如果他想吃掉道教的话,他本来可以移花接木,顺水推舟,采用"掉包"的办法,用自己宗教术语来取代道教的术语。然而事实却是,道家为了取媚佛教,自甘被吞并,而玄奘则根本不买这个账,一心想维护自己宗教的纯洁性。第二,这一点比第一还要重要,"末伽"与"菩提",两名之异,不仅仅是一个用字的问题,而牵涉到中印两国宗教信仰出发点或者基础的根本差异,甚至涉及中印两国思维方式的差异。切不能等闲视之。

中国的"道"字,《说文》:"道,所行道也,从辵从𩠐,一达谓之道。"唐代韩愈的《原道》中说:"由是而之焉之谓道",是同《说文》的原义相吻合的。道,就是人走的道路,人人都必须走的。"牟子曰:'道之言导也。'"[18]这已经走了样,后汉时期词源解释,大多类此。牟子又加了一句:"导人致于无为。"他心目中的含义更加清楚了。《说文》:"导,引也,从寸,道声。""道"字在这里只起声符的作用,与此字的原义无关。牟子的解释是站不住脚的。总之,我们从这个"道"字可以看出来,中国这个宗教要解决的是现实的问题,今世的问题,不是神话的问题,来世的问题。道家这种精神,同儒家精神是完全一致的。孔子说:"未知生,焉知死!"这是一脉相承的中国精神。后来道家发展成为道教,也不过是想长生不死,白昼升天而已。这种精神,这个"道"字,倘必须译为梵文,则 mārga(末伽)最为恰当。mārga 这个字的词根是√mārg,与√mṛg 也有一些联系,意思是"走路,走道"。印度哲学宗教中,少有 mārga 这样一个术语。但是用之来翻中国的哲学术语"道",却是十分吻合的,无懈可击的。

在这一点上，玄奘是完全正确的。

至于“菩提”(bodhi)，则完全是另外一码事。这个字的词根是√budh，意思是“觉，醒”。Buddha(佛陀，佛)这个字也源于√budh，加上过去分词语尾 ta，变成了 buddha，意思是“觉悟了的人”，“觉者”。√budh 的抽象名词就是 bodhi，意思是“觉”，音译“菩提”。道士成英说：“佛陀言觉”，不完全对，改为“觉者”，就完全正确了。牟子说：“佛者，觉也。犹言三皇神五帝圣也。”[19]牟子不会知道，buddha 和 bodhi 两个字是同源的。从宗教意义上来看什么叫做“觉”呢？根据佛教最原始的理论，所谓“十二因缘”，一个人(或其他生物)总是处在生死流转中的，只有认识了这个根本理论，认识了“无明”(avidyā)是十二因缘之首，他就算是“觉”了，算是得道了，成佛了。因此，梵文 bodhi 这个词儿所蕴含的意义，与中国的“道”完全不同。它要解决的问题，不是现世的，不是眼前的，而是来生来世无数生死流转的。

这是以佛教与道教为代表的中印宗教哲学思想最根本的分歧之所在。所以我在上面说，不能等闲视之。玄奘与道士们的争论，其重要意义也由此可见。

这一场至关重要的佛道之争，以玄奘的胜利告终。我在上面曾经提出了两个问题：玄奘究竟翻译了《道德经》没有？如果已经译出，传到印度去了没有？这里先回答第一个问题。上面引用的《集古今佛道论衡》卷丙说：“自此众锋一时潜退，便译尽文。”《续高僧传》说：“既依翻了，将欲封勒。”可见玄奘确实已将《道德经》译为梵文。我在上面已经说过，从一些迹象来看，《集古今佛道论衡》的说法是可靠的。因此，《佛祖统纪》三九所说的“遂止”，《含光传·系》中所说的“中辍”，是靠不住的。第二个问题后面再来答复。

在这一回合的争论中，玄奘算是胜利了。但是，佛道之争并没有因此而停止。正文译完，又出现了译不译序的问题。玄奘不肯

翻译《老子·河上公注》。成英强调说,《老经》很玄秘,没有序注,无法理解。玄奘却说:“(河上公)序实惊人,同巫觋之淫哇,等禽兽之浅术。”翻译了,会给乡邦脸上抹黑。道士们没有办法,报告了朝中宰辅。中书马周询问玄奘,玄奘把印度的宗教哲学的教义和教派提纲挈领地介绍了一下,连顺世外道(lokāyata)也介绍了,结论是“若翻老序,彼(印度)必以为笑林”。当时中书门下同僚都同意玄奘的意见,“遂不翻之。”这一回合,玄奘又胜利了。

羡林案:《老子·河上公注》成于何时,出自何人之手,是有争论的。有人主张:该注当出于东晋以后,是葛洪一系门徒所作。有人主张:此注产生于西汉而非东汉末期。从《注》的内容来看,与其说它出于道家,毋宁说它出于道教。道家与道教应该严格区别开来。后汉兴起的道教,只不过是打着老庄的旗帜,而教义则是偷梁换柱,搀进了许多后汉出现的东西。二者主要的区别是,道教十分强调养生成神,长生不死。《河上公注》正是这样。玄奘称之为“同巫觋之淫哇,等禽兽之浅术”,是完全合适的。他之所以坚持不翻这个《注》,是有道理的。我在上面引用的《佛祖统纪》二九中,玄奘明确说:“老子立义肤浅。”他是根本瞧不起道家这一位祖师爷的,碍于皇帝的面子,不得不翻。现在道士们想硬逼他翻道教的《河上公注》,他坚决不肯,是在意料中的。

总之,翻老为梵这一段公案,大体上即如上述。本文翻了,“序胤”未翻。至于本文的梵文译本是否传至印度,则是传去的证明,我们没有;没有传去的证明,我们也没有,目前只好暂时缺疑了。[21]

现在顺便谈一谈《集古今佛道论衡》卷丙中玄奘对于印度佛教以外的哲学宗教的评价问题。他说:“彼土尚道”,就是说,印度人崇尚哲学宗教。那里的宗教信仰共有九十六家,被称为“九十六种道”,比如《分别功德论》二说:“闻阿难于九十六种道中等智第

一。”[22]《那先比丘经》中几次提到“九十六种道”或“九十六种经道”。[23]玄奘说：“九十六家并厌形骸为桎梏，指神我为圣本”。他们都“不拔我根”，“不能出俗”。所谓“神我”，梵文是 Ātman，阿特芒。玄奘的评论完全符合实际，足见他对印度当时哲学情况是理解的。他说，这九十六家，“上极非想，终坠无间。”“无间”，梵文是 avīci，就是我们常说的“阿鼻地狱”。玄奘还讲到：“至如顺俗四大之术，冥初六谛之宗。”所谓“顺俗”，梵文原文是 Lokāyata，就是我们常说的“顺世外道”，《续高僧传》四《玄奘传》用的正是“顺世”二字。这是印度古代极为难得的唯物主义者。所谓“四大”，就是我们常说的地、水、火、风。顺世外道认为，这四者是构成宇宙万有的本质。所谓“六谛”，亦称“六句义”，梵文是 ṣaṭ padārtha。《翻译名义集》五：“毗世，此云胜异论，即六句义。”“毗世”，梵文是 Vaiśeṣika，印度古代六派哲学之一，常用名词是“胜论”。

翻老为梵这一段公案，就介绍到这里。[24]

下面谈一谈《含光传·系》中提出的根干与枝叶问题。

这确是一个非常聪明、含义非常深刻的比喻。《系》中用尼拘律陀树来作譬，说明有时候难以区分的情况。尼拘律陀树，梵文是 nyagrodha，尼拘律陀是这个字的音译。梵文这个字来源于 ni-añc-√rudh 或√ruh，意思是“向下生长”。这个字有许多不同的汉字音译，比如，尼拘律树、尼拘卢树、尼拘卢陀、尼拘律陀、尼俱陀、尼拘类树，等等。《经律异相》四一说：“汝曾见尼拘陀树荫贾客五百乘车犹不尽不?”[25]《法苑珠林》三三说：“佛言：‘汝见尼拘陀树高几许耶?’答曰：‘高四五里，岁下数万斛实，其核大如芥子。’”[26]为什么一棵树竟能荫覆商人的五百辆车还有空地呢？为什么一棵树竟能高四五里呢？这是一种什么样的树呢？《翻译名义集》三解释说：“尼拘律陀，又名尼拘卢陀。此云无节，又云纵广。叶如此方柿

叶。其果名多勒,如五升瓶大,食除热痰。摭华云:义翻杨柳,以树大子小,似此方杨柳,故以翻之。《宋僧传》之二"译之言易也。谓以所有,译其所无,如拘律陀树,即东夏杨柳。名虽不同,树体是一。"[27]这个解释显然是不正确的。天下哪里会有荫蔽五百辆车的杨柳呢? 正确的解释应该从 nyagrodha 的词根下手。我在上面已经说到,此字的词根意思是"向下生长"。什么树向下生长呢?只有榕树。看过榕树的人都知道,从树干上长出一些树根,下垂至地,又在地中生根,然后长成一棵树,又在自己的干上长出细根,下垂至地,如此循环往复,一棵榕树能长出成百上千棵榕树,甚至让人摸不清究竟哪一棵树是初原的树,哪一些树是派生的树。只有这样生长的榕树,才能在一棵树下荫覆五百辆车而有余。在榕树这里,根干与枝叶互为因果,难解难分。用这样的榕树来比喻作为根干的印度佛法与作为枝叶的东夏佛法之间互为因果的关系,难道不是一个非常聪明、含义又非常深刻的比喻吗?

现在谈《含光传·系》中提出来的秦人或东人与西域之人(印度人)的区别问题。

这是一个异常深刻、异常耐人寻味的问题。我们不是也关心中国人同印度人的思维方式、心理状态等的区别究竟何在的问题吗?《含光传·系》对于这个问题提出了下面的意见:"盖东人之敏利,何以知耶? 秦人好略,验其言少而解多也。西域之人淳朴,何以知乎? 天竺好繁,证其言重而后悟也。由是观之,西域之人利在乎念性,东人利在乎解性也。"这一段话的意思就是说,中国人敏利,言少而解多;印度人淳朴而好繁。最早的佛经,连篇累牍,动辄数十万甚至数百万言,同样的话能一字不移地一再重复,因此说"言重"。这个意见是完全符合实际的。就拿巴利文佛典来说吧,同样的词句,一字不动,换一个地方又重复一遍,而且重复之中套

重复。因此英国刊行巴利文佛典不得不删去重复之处,加以注明,节省了大量的篇幅。我猜想,佛典产生在发明文字之前,师徒口耳相传,为了加强记忆,才采用了重复的办法,否则实在难以理解。

我觉得,在上引的一段话里,最关键的提法是"念性"与"解性"两个词儿。什么叫"念性"呢?"念"的含义是什么呢?在佛典中有不少地方出现"念"或"忆念"这样的字眼,比如"忆念弥陀佛"、"忆念毗尼"、"系念思惟"、"正念"、"惟念"等等。这个"念"字来源于梵文,词根是√smṛ,由此派生出来的抽象名词是 smṛti。与之相当的巴利文是 sarati 和 sati。一般的用法其含义是"念"、"忆念"。但作为宗教哲学术语,smṛti,有特殊的含义。指的是"全部的神圣传统",或者"凡人老师所忆念的",包括六吠陀分支、传承经和家庭经、《摩奴法论》、两大史诗、往世书、伦理论等等。常用的译法是"传承"。与之相对的是 śruti,指的是仙人们直接听到的,比如《吠陀》等,只能口传耳听,不许写成文字。常用的译法是"天启"。这样一来,所谓"念"就与"传承"联系在一起了,它表示固守传承的东西,有点固步自封,墨守成规的意味。而中国人则是"解性",所谓"解"就是"理解"、"解释",有点探索、钻研的意味,不宥于常规,不固守传承的东西。《含光传·系》的作者就是这样来说明中印两方思维方式、心理状态等的不同之处的。[28]

《系》在下面举出了说明这种情况的两个例子:一个是隋朝的智颤,一个是唐代的玄奘。两个都是变枝叶为根干的中国高僧。

先谈智颤,所谓智者大师。

《系》对智颤的提法是"无相空教出乎龙树,智者演之,令西域之仰慕"。所谓"无相空教"指的是我们平常所说的"大乘空宗"。《系》的这几句话是完全准确的。但是,如果同下面的关于玄奘的几句话联系起来,就易出问题。这件事这里先不谈。我认为,最好

先把印度佛教大乘空宗与有宗的轮廓大体勾勒一下;否则我们就无法真正了解智𫖮,也无法真正了解玄奘,更无法了解二位高僧的传承关系。

印度佛教在发展过程中,先小乘,后大乘。原始大乘的起源可能始于公元前二世纪。到了公元一、二世纪以后,古典大乘开始出现。后来逐渐形成了两大宗派:空宗和有宗。一般的说法是,属于空宗的中观派(mādhyamika)创始人是龙树(Nāgarjuna,约公元 150—250 年),他的继承人是提婆(Deva,约 170—270 年),一直传下来,还有很多一代传一代的继承衣钵者,不必细述。属于有宗的瑜伽行派(yogācāra)的创始人是弥勒(Maitreya-nātha,约 350—430 年)。关于这个人,因为同著名的弥勒佛或弥勒菩萨同名,所以产生了一些混乱。这是不是一个历史人物?学者们中意见有分歧。一般的看法(我也是这个看法)是,他是一个历史人物,只是取的名字与弥勒佛相混而已。这一派的创始人传无著(Asaṅga,约 395—470 年)和世亲(Vasubandhu 约 400—480 年),一代一代传下去。一直传到戒贤。《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》说:"近代天竺有二大论师,一名戒贤,二称智光。贤则远承慈氏(羡林按:即弥勒),无著,近踵护法,难陀,立法相"宗以一乘为权,三乘为实,[29]唐三藏玄奘之所师宗。

一个空宗,一个有宗,从字面上来看,好像是根本对立的,根本矛盾的。但是,实际上并不完全是这个样子。我们先看一看什么叫"空"。《佛祖统纪》六:

> 二祖北齐尊者慧文……师又因读《中论》《大智度论》《中观》一品,至《四谛品偈》云:"因缘所生法,我说即是空;亦名为假名,亦名中道义。"恍然大悟,顿了诸法无非因缘所生;而此因缘,有不定有,空不定空,空有不二,名为中道。[30]

意思是说,一切东西(诸法)无非是由于众多关系(因缘)凑集在一起而产生出来的。只有关系,没有物质性的东西存在。空宗是这样主张的。所谓有宗,也并不承认所有的东西,包括物质性的,即所谓“诸法”都是真实存在的,都是真“有”的。他们着重保护的是“真如佛性”等等,坚持“真如”、“佛性”是真“有”的,真存在的。空宗和有宗的根本区别,就在这里。

交待完了空有关系,现在再谈智顗。

智者大师是中国佛教史上最著名的高僧之一,在佛典中有大量关于他的记载,给他立了不知道有多少传。[31]我在这里不想谈他的生平,请读者自行参阅。他的思想和理论,我在这里也不想去谈,那样要费很多篇幅。我想集中谈一谈,智顗是如何“演”龙树的无相空教的,“演”,我理解约略等于“发展”的意思,这个问题弄清楚了,智者的理论如何,为何“倒流”回印度的问题,也就迎刃而解了。

我先抄一段材料。《佛祖统纪》六《四祖天台智者传》后面有一段话:

> 义神智曰:吾祖出世,虽说诸经,而本怀得畅,唯在《法华》。自阿难结集之后,天亲作论,虽曰通经,然但约文申义,举其大略而已。至于斯经大事,教化始终,则晦而未明。暨罗什翻译,东传此土,造疏消释者,异论非一。唯我智者,灵山亲承,大苏证悟,发挥妙旨,幽赞上乘,以五义释经题,四释消文句,而又能以十章宣演明净法门,于是解行俱陈,义观兼举,可谓行人之心镜,巨夜之明灯。虽天竺大论,尚非其类,岂震旦人师,所能跂及云云。又设问曰:《辅行》[32]引九师相承,谓北齐以前,非今所承。且北齐既用觉心重观三昧,今此何故斥于

觉觅,但是一辙耳。将非智者斥于北齐耶?答:妙玄开演《法华》十妙,尚云莫以中论相比。又云:天竺大论,尚非其类。盖智者用如来之意,明《法华》之妙,故龙树、北齐亦所不及。若无生宗旨三观行门,其实祖龙树,宗北齐,禀南岳,师资相承,宛如宿契云云。又曰:天台所谈三谛三观,出乎《仁王》及《璎珞经》,三智三德,本乎《涅槃大品》,所用义旨,以《法华》为宗骨,以《智论》为指南云云。

赞曰:舍天台之学而欲识佛法意者,未足与议也。故自夫圣教东度,经论遍弘,唯任己心,莫知正义。齐梁之际,挺出诸贤,盛演法华,立言判教。一音四相之说,四时六宗之谈,众制纷纭,相倾相夺,南三北七,竞化当时。犹夫粟散小王妄自尊大(补注:置粟盘中,各分位,以喻诸小王也。),而不知金轮飞行统御四海威德之盛也。惟我智者大禅师,天纵之圣,备诸功德,以为缵承祖父三观之绪,未遂光大,于是约《法华》悟门,说止观大道,立经陈纪,为万世法。至于盛破光宅,则余者望风;遍难四宗,则他皆失据,宣布至化,坐致太平,非夫间生圣人,其孰能为此大业者哉。然则欲识佛法意者,其唯天台之学乎![33]

上面的两段话,内容还是颇为清楚的。有几个地方需要解释一下。“天亲作论”,《婆薮槃豆法师传》:“法师即请兄(按即指无著)说灭罪方便。兄云:汝舌能善以(巧)毁谤大乘。汝若欲灭此罪,当善以解说大乘。阿僧加(无著)法师殂殁后,天亲方造大乘论,解释诸大乘经:《华严》、《涅槃》、《法华》、《般若》、《维摩》、《胜鬘》等。”[34]“灵山亲承”,《隋天台智者大师别传》:“初获顶拜,思(按指慧思)曰:‘昔日灵山同听《法华》,宿缘所追,今复来矣。’”[35]这个说法多次见于佛典,比如《佛祖统纪》六[36]等等。“大苏证悟”,《隋天台智者大师别传》:“昔在周室,预知佛法当祸,故背游南,意期衡岳,以希

栖遁,权止光州大苏山,先师遥餐风德,如饥渴矣。”[37]《佛祖统纪》六《慧思传》:“六年(按指北齐天保六年,公元555年),于光州大苏山讲摩诃衍。”[38]

从整段的内容上来看,智者大师用力最勤,弘扬最力的是大乘空宗的宝典《法华经》,所谓“本怀得畅,唯在《法华》”。这一点在所有与他有关的佛典中都可以得到证明,文繁不一一列举。本来天台宗就以《法华》为宝典。东土二祖慧文远承龙树,[39]弘扬《法华》。三祖慧思也是念念不忘《法华》。这是天台宗的宗风,智者忠诚地继承了下来。

但是,智者却决非固步自封地来继承,而是在许多方面都有了新的发展,有了新的建树。这一部极其重要的经典,在印度已经是“晦而未明”,传到东土以后,也是“造疏消释者,异论非一”,“唯任己心,莫知正义”。智者除了宣讲此经以外,还亲手撰写著作,如《妙法莲华经玄义》(㊅1716)、《妙法莲华经文句》(㊅1718)等,可见他对此经用心之专和用力之勤。佛典传说,他“灵山亲承”,也就是说,他亲耳聆听如来佛讲授《法华》,直接受到了佛祖的启悟,他对此经研究的成就非同小可,迥异前人。这当然不是历史事实,只是一种神话传说。但是,即使是宗教神话,也能反映一些事实。这里反映的是,智者对《法华》的研究,他“演”《法华》,确有过人之处。他是“用如来之意,明《法华》之妙”。他阐释其他经典,也是“以《法华》为宗骨”。他是一个研究《法华经》的集大成者,“故龙树、北齐,亦所不及”。因此,印度方面也必须向智者请教,这样一来,以《法华经》为骨干的,出乎龙树的大乘无相空教,传到了中国,又“倒流”回印度,充分表现了“东人利在乎解性”的惊人现象。

对于印度与智颛的关系,中国佛典有一些暗示,比如《神僧传》五《智颛传》说:“(智颛)又患身心烦痛,如被火烧。又见亡殁二亲,枕头膝上,陈苦求哀。颛又依止法忍,不动如山,故使强弱两缘所

感便灭。忽致西域神僧告曰:制敌胜怨,乃可为勇。每夏常讲《净名》,忽见三道宝阶从空而降。有数十梵僧乘阶而下,入堂礼拜,手擎香炉,绕顗三匝,久之乃灭。"[40]这个神话中可能含有暗示的意义。

关于智顗的"倒流",就讲到这里。[41]

下面再谈玄奘。

首先提出一个问题:《含光传·系》中说:"如中道教生乎弥勒,慈恩解之,疑西域之罕及。"这个"中道教"是什么意思呢?我在上面曾引用过宗奉空宗的天台宗慧文的话,他使用了"中道义"和"中道"这样的词儿。现在要问,中道教(亦称中道宗)和中道、中观、中道行、中道观、中观论、中道义等等,表面上很相似甚至相同,是不是一个意思呢?回答是:它们不是一个意思。我在上面引用的慧文的原文是:"因缘所生法,我说即是空;亦名为假名,亦名中道义。"可见空就是"中道义"。引文下面还有"空有不二,是为中道"这样的话。"中道义"和"中道",是空宗的重要术语。而"中道教"(也称"中道",这个"中道"空宗也使用,二者容易混淆)则是有宗的术语。根据法相宗(有宗)的重要经典之一《解深密经》三时判教的说法:"初时,为小乘说有教,明人空,五蕴空,未显法空,很不彻底;第二时,大乘空宗所依之《般若经》,然是有上,有容,未为了义;第三时,有宗,说非有非空,中道教。"[42]这里说得非常清楚,"中道教"属于有宗。《含光传·系》中所说的与此完全符合。根据我现在的理解,空宗的"中道"、"中观"等等一系列的名词,主要是用否定的方式(八不等等)来否定我们的一切主观认识,否定整个客观世界,所以叫"空"。而法相宗的"中道教"却是在说空的同时,还保留了一些对佛教来说是至关重要的东西,如果把这些东西也否定掉,佛教就将陷入危机。因此,在法相有宗眼中,般若空宗的学说只是

佛教宗义的低级阶段，只有法相宗才代表佛教的最高真理。

这个问题解决了，我现在来谈玄奘是怎样把弥勒所倡导的“中道教”来“解之”从而导致“疑西域之罕及”的，也就是说，“倒流”是在玄奘身上怎样体现的。这里用的这个“解”字非常值得注意。我认为，这个“解”字同“解性”的“解”，是同一个意思，是“理解”的“解”，“分解”的“解”。是同印度人的“念性”的“念”对立的。

把智顗和玄奘比较一下，这二位高僧的“倒流”的情况有点不一样。智顗根本没有到过印度，他“演”龙树的无相空教是在中国。他在中国“演”出了成绩，然后受到印度人的仰慕，倒流回了来源地印度。而玄奘则不同。他回国后创立的法相宗，根据一般学者的意见，是完全忠实地、亦步亦趋地保留印度传统的，是中国佛教宗派中最忠实于印度原型的，最少中国成份的宗派。有人甚至认为，它的寿命之所以最短，原因亦即在此。那么，玄奘难道说没有“解”中道教吗？当然不是。我个人觉得，玄奘在印度时已经“解”了中道教。他在印度留学期间，从师戒贤，而戒贤则继承了瑜伽行者有宗的宗风，所以玄奘也终生宗信有宗。在他在印度的活动中，他曾撰写过两部梵文著作。我现在根据《大慈恩寺三藏法师传》、《续高僧传》四《玄奘传》等书，把有关资料条列如下：

《慈恩传》：

> 时戒贤论师遣法师为众讲《摄大乘论》、《唯识决择论》。时大德师子光先为众讲《中》、《百论》，述其旨破瑜伽义。法师妙闲《中》、《百》，又善瑜伽，以为圣人立教，各随一意，不相违妨。惑者不能会通，谓为乖反。此乃失在传人，岂关于法也。愍其局狭，数往征诘，复不能酬答。由是学徒渐散，而宗附法师。法师又以《中》、《百》论旨，唯破遍计所执，不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟，见《论》称一切无所得，谓瑜伽

所立圆成实等,亦皆须遣。所以每形于言。法师为和会二宗,言不相违背,乃著《会宗论》三千颂。论成呈戒贤及大众,无不称善,并共宣行。[43]

同样一件事《续高僧传》也有记载:

初那烂陀寺大德师子光等,立《中》、《百》论宗,破瑜伽等义。奘曰:圣人作论,终不相违;但学者有向背耳。因造《会宗论》三千颂,以呈戒贤诸师,咸称善。[44]

这一段记载比较短。两段可以互相补充。这是两段非常重要的记载,从中可以看出玄奘对瑜伽行派的贡献。那烂陀寺的师子光用空宗的《中论》、《百论》的理论来破有宗的瑜伽义。玄奘既通《中》、《百》,又通瑜伽。他认为这两派都是"圣人"所作,"不相违妨"。他会了二者,争取到了许多信徒。这是他同师子光斗争的第一回合。第二回合是关于三性论的。三性论是瑜伽派的基本教义之一。所谓三性是指:

遍计所执性,是一种虚妄的实在;

依他起性,是一种相对的实在;

圆成实性,是一种绝对的实在。

瑜伽派认为,对有或存在的认识有三个次第,或三个阶段,或三种境界。上面说的三性,就依次代表这三个次第,是逐渐向高深发展的三个次第,瑜伽派后起的大师陈那,用一个生动的比喻来阐释这三性:如夜行见绳,误以为蛇;后来看清了,才知是绳非蛇;再仔细看,知道绳是麻做的。见绳误认,是遍计所执;绳体由因缘生,是依他起;认识到绳为麻制,是圆成实。[45]玄奘用《中》、《百》论旨,破遍计所执。他不谈依他起和圆成实。这是完全可以理解的。师子光

是想破有宗瑜伽派的中道教。这是玄奘决不允许的。如果把这三性说同《解深密经》的三时判教说相比,则情况更易理解,更为明了。初时约略相当于遍计所执,二时相当于依他起,三时相当于圆成实,第三时的中道教是瑜伽派理论的基础。师子光所代表的般若空宗,属于第二时,尚是低级阶段。由此可见,玄奘并不是完全想“破”空宗,对于空宗他也是同意的,只不过认为它还处于低级阶段而已。他所著《会宗论》没有流传下来。但是从种种迹象来看,内容大概就是《解深密经》的三时判教,是想调和空有的。

这是玄奘在印度留学时对印度大乘教义发展的一个贡献。

下面谈玄奘的第二个贡献:《制恶见论》。

仍然先条列资料:

《慈恩传》四:

时法师欲往乌荼,乃访得小乘所制《破大乘义》七百颂者。法师寻省有数处疑,谓所伏婆罗门曰:汝曾听此义不?答曰:曾听五遍。法师欲令其讲。彼曰:我今为奴,岂合为尊讲?法师曰:此是他宗,我未曾见。汝但说无苦。彼曰:若然,请至夜中。恐外人闻从奴学法,污尊名称。于是至夜屏去诸人,令讲一遍,备得其旨。遂寻其谬节,申大乘义破之,为一千六百颂,名《破恶见论》。将呈戒贤法师。及宣示徒众,无不嗟赏,曰:以此穷核,何敌不亡?[46]

《续高僧传》四《玄奘传》:

先有南印度王灌顶师,名般若毱多,明正量部,造《破大乘论》七百颂。时戒日王讨伐至乌荼国。诸小乘师保重此论,以

用上王。请与大乘师决胜。王作书与那烂陀寺:可差四僧善大小内外者,诣行宫在所,拟有论义。戒贤乃差海慧、智光、师子光及奘为四应命。将往未发间,有顺世外道来求论难。书四十条义,悬于寺门:若有屈者,斩首相谢。彼计四大为人物因,旨理既(沈)密,最难征核。如(数)此阴阳,谁穷其数?此道执计,必求牺决。彼土常法:论有负者,先令乘驴,屎瓶浇顶,公于众中。形心折伏,然后依投,永为皂(卑)隶。诸僧同疑,恐有颇(殿)负。默不陈对。奘停既久,究达论道。告众请对。何得同耻?各立旁证,往复数番,通解无路,神理俱丧,溘然潜伏。预是释门,一时腾踊。彼既屈已,请依先约。奘曰:我法弘恕,不在刑科。禀受我法,如奴事主。因将向房,遵正法要。彼乌荼论,又别访得。寻择其中,便有谬滥。谓所伏外道曰:汝闻乌荼所立义不?曰:彼义曾闻,特解其趣。即令说之,备通其要。便指纤芥,申大乘义破之,名《制恶见论》,千六百颂。以呈戒贤等师。咸曰:斯论穷天下之勍寇也,何敌当之![47]

上面两段引文,内容基本相同。我引《慈恩传》时,删节颇多;现在看起来,二者就似乎有点不同了。这里面讲了玄奘在印度的两场辩论,也可以说是两场斗争。一场是同小乘正量部的论争。正量部是在小乘部派第二次分裂时从说一切有部演化出来的一个部派,理论中颇有一些唯物的因素。它同大乘的斗争是可以理解的。这一场论争,可以说是佛教内部大小乘之间矛盾的表现。另一场斗争是佛教大乘同顺世外道之间的斗争。顺世外道,我在上面已经谈到过。他们是印度古代仅有的一个唯物论的宗派。他们主张万物根源是四大:地、水、火、风。引文中"彼计四大为人物因",就是这个意思。四大都是物质的东西,与佛教大乘的空当然是格格

不入的。玄奘根据大乘的义理,在辩论中折伏了这一个外道,并且以宽宏大度的态度,不让他受到侮辱,更没有砍他的脑袋。玄奘此举,大大地挽回当时最高学府那烂陀寺的面子,可以说是立了一大功。[48]另外玄奘还写了一篇《三身论》三百颂,内容不详。[49]

我在上面讲了玄奘在印度的三件事:调和空有、摧破小乘正量部的理论,斗败顺世外道。显而易见,这三件事都有重要的意义,是玄奘对印度佛教的贡献。因此,《含光传·系》才说:"疑西域之罕及。"

我在这里顺便讲一讲也与玄奘有关的《大乘起信论》的真伪问题。这是一部有很大争论的书。梵文原本据说出自马鸣菩萨之手。汉译《大藏经》中保留着两个译本:一个出自真谛三藏之手,一卷;另一个本子的译者是唐代的实叉难陀;均见㊅ 32。中外学者间对此书的真伪问题有两派截然不同的意见,一派认为真是马鸣所作,一派认为是中国撰述。为此问题,在 1919 至 1920 年间,日本学术界展开了激烈的论战。认为此书为中国撰述派的代表人物为松本文三郎、望月信亨、村上专精等。反对派认为此书确为马鸣所作,代表人物为常盘大定、羽溪了谛等。论争著作有的极长,比如望月信亨所著《〈大乘起信论〉之研究》,竟长达五十万言以上,可见其用力之勤。我在这里无法详细介绍,请参阅梁启超《大乘起信论考证序》[50]。

中国学者对于《大乘起信论》的真伪问题也展开了热烈的讨论。梁启超赞成松本、望月和村上三人的意见,想写一本规模极大的著作,似未成书。另一位国学大师章太炎,与任公意见正相反。他在《大乘起信论辩》中写道:

真谛既历梁陈二代,梁时所译或为陈录所遗,故《法经》因

> 之致惑。今据长房所证,足以破斯疑矣。其后实叉难陀复有新译,则本论非伪,又可证知。盖马鸣久居西北,晚岁著书,或未及流传中印。惟《庄严论经》、《佛所行赞》,文体流美,近于诗歌,宜其遍行五竺。《起信论》立如来藏义,既精深非诗歌比。又迦湿弥罗之地,世为上坐所居……则马鸣之《起信论》不入中印,宜也。[51]

其他中国学者的意见,从略。

《起信论》的真伪问题,就谈这样多。我感兴趣的,不是此书的真伪,而是玄奘曾译此书为梵文这一件事。《佛祖统纪》二九:

> 《起信论》虽出马鸣,久而无传。师译唐为梵,俾流布五天,复闻要道,师之功也。[52]

《续高僧传·玄奘传)四:

> 又以《起信》一论,文出马鸣。彼土诸僧,思承其本。奘乃译唐为梵,通布五天。斯则法化之缘,东西互举。[53]

陈寅恪先生也提到这一件事。他在《大乘稻芊经随听疏跋》中写道:

> 昔玄奘为西土诸僧译中文《大乘起信论》为梵文。道宣记述其事,赞之曰:法化之缘,东西互举。[54]

从上面的引征来看,玄奘译汉文《大乘起信论》为梵文,确有其事,无可怀疑。虽然梵文译本已经佚失,但是它当年曾在印度起过

作用,则是完全可以肯定的。这也可以算是玄奘对印度佛教的一个贡献吧。我认为,这也应该归入“倒流”的范畴的。

上面讲的“倒流”,仅仅限于大乘,空宗有智𫖮,有宗有玄奘,梁武帝也是大乘。这可以说是“倒流”的主流。但是,在大乘之外,也能找到“倒流”现象,比如说,在持律方面就有。《宋高僧传》一四《道宣传》:

> 宣之持律,声振竺乾。宣之编修,美流天下。是故无畏三藏到东夏朝谒。帝问:自远而来,得无劳乎?欲于何方休息?三藏奏曰:在天竺时,常闻西明寺宣律师秉持第一,愿往依止焉。敕允之。[55]

道宣持律,声名远播天竺。这当然也属于“倒流”的范畴。

把以上所论归纳一下:“倒流”现象确实存在,在“倒流”中,除了持律以外,流回到印度去的都是大乘。为什么会出现这个情况呢?下面再谈,这里暂且放一下。

按照《含光传·系》中的叙述顺序,在讲完了智者和玄奘以后,它又讲起根干和枝叶的问题。《系》的意思是说,印度是根干。它的枝叶植于智者和玄奘的土中,就产生出来了对原生于印度的无相空教和中道教的发展。“入土别生根干”,枝叶又生出来了新的根干。用一个公式来表示:根干→枝叶→根干,还会继续发展下去,有如榕树。紧接着《系》又举了两个比喻;一个是合浦之珠,用来譬喻作为根干的印度:“北土之人”用来譬喻中国;北方人用珍珠来“结步摇而饰冠珮”,表示中国人发展了佛教义理。另一个比喻是蚕丝,“蚕妇”指的是印度,“巧匠”指的是中国,中国把普普通通的蚕丝“绣衣裳而成黼黻”。这也表示中国的发展。《系》的结论

是:“懿乎!智者、慈恩西域之师,焉得不宗仰乎?”

佛教就是这样从中国“倒流”回印度,成为佛教发展史,甚至世界宗教史上的一个特异的现象。

写到这里,我应该说的都说了,应该论证的都论证了,我的任务可以说是已经完成了,这篇论文可以算是一篇有头有尾的完整的论文了。但是,我还不想就此罢休,我还想对这个宗教史上稀见的现象进一步加以探讨。我想提出三个问题:第一,为什么只有佛教才有“倒流”现象?第二,为什么只有佛教大乘才有“倒流”现象?第三,为什么只有中国人才能把佛教“倒流”回印度?这三个问题互有联系,我归纳在一起加以回答。

佛教是世界三大宗教之一。我现在就拿其他二大宗教,即耶稣教(包含天主教)和伊斯兰教来同佛教对比。那一些较小的宗教,我在这里就不谈了。我决不想,也不敢来评估三大宗教,它们各有其特点和优点。我也决不涉及宗教教义,这是我能力以外的事情。我只讲与“倒流”有关的问题。

据我涉猎所及,耶稣教和伊斯兰教不存在“倒流”的问题,至少没有佛教这样明显,这样深广。原因何在呢?耶稣教和伊斯兰教从一开始就各有一部圣经宝典。耶稣教的是《旧约》和《新约》;伊斯兰教的是《古兰经》。这两个宗教的信徒们,大概认为天下真理均在其中矣。只要勤学熟读,深入领会,用不着再探讨其他真理了,至少在社会和人生方面,是这个样子。我记得,耶稣教有查经班;牧师和阿訇们讲道,也多半是从《圣经》或《古兰经》中选出一段话,结合当前的需要,加以发挥,总是劝人做好事,不干坏事。从这一点上来看,宗教还是有一些好处的。

佛教有些不同。和尚讲经,也总是劝善惩恶,这一点同其他两大宗教是相同的。不同之处在于,释迦牟尼本人并不承认自己是

神。他活着的时候,以及死后相当长的时间内,僧徒也没有把他当作神来膜拜。他被神化为如来佛,与外来影响有关。到了大乘时期,这现象才逐渐明朗化。根据这些情况,我觉得,佛教似乎是一个唯理的宗教,讲求义理的宗教,不要求信徒盲目崇拜的宗教,不禁锢信徒们的思想的宗教。大乘唯理的倾向更加明显。它对宇宙万事万物,对人类社会,对人们的内心活动,都深入钻研,挖掘得之深,之广,达到了惊人的水平。它十分强调智慧,标举"缘起"的理论,认为一切都是无常的,一切都是变动的。因此恩格斯认为佛教有辩证的思维。它的理论当然会有矛盾,会有牵强附会之处,这是不可避免的。但是,总起来看,它的教义中颇多哲学因素。古代印度有一个传统,宗教与哲学紧密地结合在一起。大乘佛教继承而且发扬了这个传统。大乘还提倡逻辑学,所谓因明学者就是。在这里大乘唯理的色彩也表现得很突出。这样的情况就促使佛教产生了大量的经典。经、律、论,样样齐全。有的部派还有自己的经典。结果在两千多年的发展中,佛教的经典就多到了超过汗牛充栋的程度。而且佛教同另外两个世界大宗教不同,始终也没有确定哪一部经典是圣经宝典,唯我独尊。所有的经典都并肩存在、庞然杂陈。这些经典通常称为"大藏经"。有梵文、巴利文、汉文、藏文、满文、蒙文、傣文等等不同的文本,量有多大,谁也说不清。

有的学者说,佛教是无神论。有的人就义形于色地挺身起来反对:哪里会有无神的宗教呢?如果我们客观地深刻地观察一下,就可以发现,说佛教是无神论,在某种意义上是正确的。我们不妨粗略地把佛教分为两个层次:高和低。低层次的佛教烧香拜佛,修庙塑像,信徒们相信轮回报应,积德修福,只要念几声:"南无佛,南无法,南无观世音菩萨",或者单纯一声:"阿弥陀佛!"就算完成了任务,不必深通佛教义理,宗教需要也能得到满足。但是,这并不是佛教的全貌,只是低层次的佛教。高层次的佛教信徒,虽也难免

晨钟暮鼓,烧香礼拜;但是他们的重点是钻研佛教义理,就像一个哲学家钻研哲学。钻研的结果,由于理解面不同,理解者的修养水平、气质、爱好也不同,久而久之,就形成了许多宗派。小乘时期,宗派已经不少。大小乘分裂以后,宗派日益繁多。流传衍变,以至今日。现在世界上已经不知道究竟有多少佛教宗派了。

总之,我认为,佛教有宏大的思想宝库,又允许信徒们在这一座宝库内探讨义理。有探讨义理的自由,才能谈到发展。有了发展,才会有“倒流”现象。这是再明白不过的。同小乘比较起来,大乘的思想宝库更丰富,更复杂,更富于矛盾。唯其更富于矛盾,给信徒们或非信徒们准备的探讨义理的基础,才更雄厚,对义理发展的可能也就更大。中国佛教的“倒流”现象限于大乘,其原因就在这里。

至于为什么只有中国高僧才能发展佛教义理,才能“倒流”回印度去,这要从中国人民的精神素质着眼才能解答。在四、五千年的文化史上,中国人民表现出极高的智慧和极大的创造能力。这是人人皆知的历史事实,无待赘述。中国人善于思考,又勤于思考。中国人的基本思维方式是综合的,有别于西方人的分析。他们探讨理论,往往从实际需要出发,不像西方人那样从抽象的理论出发。连极端抽象的数学,中国古代数学史也表现出来了这个特点。《含光传·系》认为印度人“念性”,而中国人“解性”,实在是深中肯綮。这一点我在上面仔细分析过了,这里不再重复。梁启超对中国人智力方面特点的观察,我看也值得我们重视。他在《中国佛法兴衰沿革说略》那一篇文章中谈到中国人的“独悟”问题。他举的例子中有一个是晋代高僧道生。道生孤明先发,立善不受报和顿悟义,他认为一阐提人皆有佛性,因而受到旧学僧党的责难。后来《大般涅槃经》从印度传来中国,里面果然提到一阐提人皆有佛性,与道生之说若合符契。梁启超认为“大乘教理多由独悟”。

他由此想到中国人富于研究心,中国人有“创作之能”。[56]他这些意见同《含光传·系》里的意见,几乎完全相同,足征这是符合客观实际的。

这就是独有中国高僧能发展印度佛教义理,“倒流”回印度去的原因。

我探讨佛教“倒流”问题,到此结束。

1991年12月21日写毕

注　释

〔1〕《大正新修大藏经》(以下缩简为㊅)49,589,a－b。
〔2〕㊅50,879,b－c。
〔3〕㊅50,466a。
〔4〕㊅50,650b。
〔5〕㊅49,552b。
〔6〕㊅49,544b－552b。参阅《佛祖统纪》三七,㊅49,348b－352a。
〔7〕㊅49,547c。
〔8〕㊅49,291a。
〔9〕㊅49,796c－797a。
〔10〕㊅50,551b。
〔11〕㊅49,548c。
〔12〕㊅49,548c。
〔13〕伽没路国及迦没路国,皆梵文 Kāmarūpa 之音译。
〔14〕㊅49,294c。
〔15〕同上书,366b。《大慈恩寺三藏法师传》七,也谈到了建弘法院的事,但是没有谈到翻译《道德经》,㊅50,259b。
〔16〕㊅52,386b－387b。
〔17〕㊅50,455b－c。

〔18〕大 49,510c《佛祖历代通载》五。

〔19〕同上。参阅《释氏稽古略》一,大 769a。

〔20〕汤一介,上引书,页 111—124。

〔21〕法国学者伯希和(Paul Pelliot)有一篇文章:Autour d'une traduction sanscrite du Tao Tö King,T'oung Pao 通报,Série Ⅱ,13。但此文未能见到。

〔22〕大 25,34b。

〔23〕大 32,694a;703c;705b。

〔24〕介绍完了以后,我忽然想到,在佛教典籍中,确有以"道"(mārga)为术语者。佛教常用的"八种道"、"八正道"、"八种道行",指的是正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。这是佛教的最根本的教义之一。梵文叫 aṣṭāṅga-mārga,巴利文叫 aṭṭhaṅgika-ariya-magga。巴利文的 magga,就是梵文的 mārga。这个名词在佛典中频繁出现,比如《那先比丘经》,见大 32,697c;707c;708a 等等。玄奘以 mārga 译"道",心目中是否想到了八正道,我不敢确定。

〔25〕大 53,218a。

〔26〕大 53,583c。

〔27〕大 54,1102a。

〔28〕我想补充几句话,讲一讲"性"这个字。这个字在梵文中是 svabhāva 或 prakṛti,意思是"本体"、"本质"。

〔29〕大 50,284c。

〔30〕大 49,178c。

〔31〕最重要的有《续高僧传》一七《智顗传》,大 50,564a－568a;《神僧传》五《智顗传》,大 50,978a－c 等等。

〔32〕指《止观辅行传弘决》,大 46,141a－446c。

〔33〕大 49,186a－b。

〔34〕大 50,191a。

〔35〕大 50,191c。

〔36〕大 49,181b。

〔37〕大 50,191c。

〔38〕大 49,179b。

〔39〕《佛祖统纪》六《慧文传》,(大)49,178c。

〔40〕(大)50,978b。

〔41〕天台宗的义理,我没有细谈。请参阅吕澂《中国佛教源流略讲》,1979年,中华书局,页325—334《天台宗》;任继愈《汉唐佛教思想论集》,1981年,人民出版社,《天台宗哲学思想略论》,页47—86。

〔42〕任继愈,上引书,页208。《解深密经》,见(大)16,697a-b;参阅《佛祖统纪》二九:"贤用三时教:一有,二空,三不空不有。"(大)49,295a。"贤"指戒贤。

〔43〕(大)50,244b-c。

〔44〕(大)50,452c。

〔45〕参阅吕澂:《印度佛学源流略讲》,1979年,上海人民出版社,页189。

〔46〕(大)50,245c。

〔47〕(大)50,452c-453a。

〔48〕《佛祖统纪》二九,"慈恩宗教"一项,列西天戒贤法师为初祖,三藏玄奘法师为二祖,慈恩窥基法师为三祖。(大)49,294a-b。

〔49〕(大)50,453b,《续高僧传》四《玄奘传》:"于时异术云聚,请王决论,言辩才交,邪徒草靡。王(童子王)加崇重,初开信门,请问诸佛,何所功德?奘赞如来,三身利物,因造《三身论》三百颂以赠之。王曰:'未曾有也'。顶戴归依。"《三身论》大概是颂佛之作。

〔50〕《饮冰室专集》之六十八。

〔51〕《太炎文录·别录》。

〔52〕(大)49,295a。

〔53〕(大)50,458b。

〔54〕《金明馆丛稿二编》,页255。

〔55〕(大)50,791a-b。

〔56〕见《饮冰室佛学论集》,1990年,江苏广陵古籍出版社,页11。

补　充

文章写完,偶检佛典,又看到一点资料,与本文有关,亟录之,

以作补充。

《景德传灯录》五,第三十三祖慧能大师,法嗣四十三人,其中有"西印度堀多三藏"介绍原文如下:

> 西域堀多三藏者,天竺人也。东游韶阳见六祖。于言下契悟。后游五台,至定襄县历村,见一僧结庵而坐。三藏问曰:"汝独坐奚为?"曰:"观静"。三藏曰:"观者何人?静者何物?"其僧作礼问曰:"此理何如?"三藏曰:"汝何不自观自静。"彼僧茫然,莫知所对。……三藏曰:"我西域最下招者,不堕此见。兀然空坐,于道何益?"……三藏后不知所终。(《大正新修大藏经》51,237a)。

如果这段记载可靠的话,那么,在顿悟大师慧能座下也已有了印度的传法弟子了。

所谓中天音旨

对于这个题目，必须解释一番。1990年，我写过一篇文章：《梵语佛典与汉译佛典中四流音rṛlḷ”问题》，是应韩国东国大学吴亨根教授及李法山教授之邀，为当时校长李智冠教授祝寿而写的，是否已经发表？用什么形式发表？至今未悉。

去岁承台湾中华佛学研究所创办人圣严法师盛情邀请，要我编选一部《季羡林佛教学术论文集》。我将此文收置其中。年内可望出版。

月前，南京大学哲学系赖永海教授来舍下，看到了这一篇文章，产生了兴趣，要我把文章交给他，在他们新创办的《禅学研究》杂志上去发表。我动了心，觉得应该对他们这一桩在荒漠上开辟绿洲的盛举呐喊两声，尽上绵薄，聊示随喜之微意。但是继而一想，又觉不妥：此文版权已交台湾，一女两嫁，似有违碍。我之进退，实为狼狈。经我再三考虑，忽然灵机一动；豁然开朗，似有天助：此文虽已长达两万余言，实为一“未完成之杰作”。原来的写作计划中实尚有“关于中天音旨”一章。因为字数已超过对方要求，同时我还有其他文章要写；所以毅然决定，把“中天音旨”这一比较重要的需要相当长的篇幅才能写完的一章暂时割爱，准备以后再补上，使整篇论文成为一个完整的体系。然而，时光荏苒，于今三载。我一直忙于其他事务，没能补写，耿耿于怀者屡屡矣。现在永海兄索稿，使我身处夹道之内，何不补成此章，了此宿愿，又能不辜负《禅学研究》之期望？这难道不能说是一举两得之举吗？

但是，如果孤零零就把这一补写的一章呈献到读者面前，没有前后文，一定会让读者“丈二和尚摸不着头脑”。最好的办法是，我多啰嗦几句，把这篇论文的整个框架以及简要的内容解释清楚。这样既能了解“中天音旨”的来龙去脉，又能了解整篇论文的重要意义。这才真叫做“一举两得”。

那篇论梵文四流音的文章最初的写作计划包括下列章节：

一 问题的提出

二 从慧琳谈起

三 四字特点及其发展历史

四 再谈慧琳

五 所谓中天音旨

六 关键所在

七 一个假设

我删掉的是第五章，现在补写的就是此章。

我现在简要地叙述一下各章内容：

第一章 说明梵文四流音在“悉昙章”中的特殊性，它涉及印度语言史、印度佛教史、大小乘的矛盾、梵文与俗语的矛盾、佛教徒与婆罗门的矛盾等等问题，是不可等闲视之的四个梵文字母。

第二章 慧琳在《一切经音义·大般涅槃经音义》中有一段话：

> ……如上所音梵文，并依中天音旨翻之。只为古译不分明，更加讹谬，疑（贻？）误后学。此经是北凉小国玄始四年岁次乙卯，当东晋义熙十一年（公历415年），昙无谶法师于姑臧，依龟兹国胡本文字翻译此经，遂与中天音旨不同，取舍差别。言十四音者，错之甚矣。……龟兹与中天相去隔远，又不承师训，未解中天文字，所以乖违，故有斯错。哀哉！已经三百八十余年，竟无一人能正此失。

由此可见,在慧琳眼目中,"中天音旨"是何等地意义重大。

第三章 这是本文中最长的一章。我在这里分析了四流音元音在印度发展的过程。我把重点放在分析四流音在中国的译经中的发展与演变上。我讲了梵文字母的数目、四流音在字母中被吸收与被排除问题、四流音的音译以及它们与"暗"(aṃ)和"恶"(aḥ)的关系。我还讲到了四流音音译在中国引起的争论,大文学家谢灵运也参与了争论。这对中国诗歌的创作也产生了影响。

第四章 我又回到了慧琳。我把我探讨的结果同慧琳的概叹联系在一起,加以合理的解释。

第五章 原缺,今补。

第六章 在论文中作"五",原因自明。在这里我画龙点睛,点出了关键所在。

我从原始佛教的语言政策讲起。我承认有一个用古代半摩揭陀语写成的(最初还只有口耳相传)"原始佛典"(Urkanon)。从语言角度来看,佛典发展的情况如下:

俗语→梵文化的混合梵语→梵语

而佛教的对立面,包括政府部门、婆罗门等等,从语言角度上来看,则是:

梵语→俗语→梵语。

慧琳与昙无谶的矛盾,从整个佛典发展的情况来看,首先是沙门与婆罗门的矛盾,其次是大乘与小乘的矛盾,最后是俗语与梵语的矛盾。

希望读者读我这篇"所谓中天音旨"时,能密切结合我所作的解释。[1]

解释告终,正文登场。

上面我在几个地方谈到了"中天"和"中天音旨"。"中天",是

指中天竺,也就是中印度,这没有什么问题。但是,什么是“中天音旨”呢?从上引慧琳的话中,可以看出,他对“中天音旨”是如何地顶礼膜拜。看来这个问题必须答复,尽管这个问题按照德国人的口头语确实是一个“硬核桃”,是非常不容易啃的。原因并不在资料不足,而是在资料过多,有的地方又不那么容易正确理解。

在印度历史上,在印度佛教史上,中印度都占有重要的地位,它长期是印度政治、经济和文化的中心。正如在其他一些国家一样,这样的中心的语言,特别是发音,往往被认为是正宗的,正统的,标准的。玄奘《大唐西域记》卷二,印度总述,八,文字:

> 详其文字,梵天所制,原始垂则,四十七言。遇物合成,随事转用,流演枝派,其源浸广。因地随人,微有改变,语其大较,未异本源。而中印度特为详正,辞调和雅,与天同音,气韵清亮,为人轨则。邻境异国,习谬成训,竞趋浇俗,莫守淳风。

唐智广在所著《悉昙字记》引言中引用了玄奘这一段话,引文微有差异。引文后,他接着写道:

> 顷尝诵陀罗尼,访求音旨,多所差舛。会南天竺沙门般若菩提,赍陀罗尼夹挟,自南海而谒五台,寓于山房,因从受焉。与唐书旧翻兼详中天音韵,不无差反。考核源滥,所攸归悉昙。梵僧自云:少字(年字之误)学于先师般若瞿沙。声明文辙,将尽微致。南天祖承摩醯首罗之文,此其是也。而中天兼以龙宫之文,有与南天稍异,而纲骨必同。[2]

智广在这里讲了中天音和南天音,讲了中南关系。下面我还要回到这个问题上来。

在玄奘和智广心目中,中印度语言"特为详正",这是全印度最标准的语言,特别是发音。那么,什么叫做"详正"呢? 这是一个关键问题。在下面的论述中,我将逐渐把这个问题讲个清楚。

(一)中天竺在佛徒心中的地位

1 众佛诞生地

日本淳祐集《悉昙集记》卷中:

> 然诸佛下时,必诞中天。轮王兴世,托摩伽王舍,以知五天之中,中天为最。中天之外,无有胜处。若以此理唯判优劣,可导中天声韵以为美正。余国清浊而多讹谬。[3]

"摩伽",即平常所谓"摩揭陀",皆为梵语 magadha 之音译,属中印度。由此可见,不但诸佛,而且连转轮圣王,都诞生在中天竺。

法显《佛国记》,在讲了摩头罗国(Mathurā,玄奘《大唐西域记》卷四作"秣菟罗国")之后,紧接着说:"从是以南,名为中国"(Madhyadeśa)。中国这地方"寒暑调和,无霜、雪。人民殷乐,无户籍官法",是一个好得不得了的地方。"中国"显然属于中印度,但同中印度还不是一个概念。

2 神仙说中印度话

日本明觉撰《悉昙要诀》卷一引《俱舍论》:

> 一切天众皆作圣言,谓彼言词同中印度。[4]

3 大乘诞生地

佛典中对于这件事叙述得非常曲折,非常隐晦。我先引几段话:

日本安然撰《悉昙藏》卷一:

> 二承龙宫者,贤劫千佛,四佛已出,各至法尽,皆移龙宫。今我释尊灭后,初五百年,小乘教兴。诸大乘经皆移龙宫。后五百年,大乘教兴。龙树菩萨入海取经,所传中天兼龙宫文者即是也。[5]

日本明觉撰《悉昙要诀》卷一:

> 而中天兼以龙宫之文,有与南天小异,而纲骨必同。龙宫之文者,正法五百年后,小乘教兴,大乘教法悉移龙宫。龙树入海,采其教法,传于人间。故中天音兼于龙宫也。[6]

日本净严撰《𑖭𑖰𑖟𑖿𑖠𑖽(按即"悉昙")三密钞》上:

> 龙宫相承者,释尊灭后,初五百年,小乘教兴,诸大乘经皆移龙宫。后五百年,大乘教兴。龙猛菩萨入海取经。所传字记中天兼以龙宫文者是也。[7]

很显然,以上三部书讲的是一件事。

对这一段话需要解释一下。真正的印度佛教史表明,先有小乘,后出大乘。但是,在一些大乘信徒中间却说,当年灵山会上,如来拈花,迦叶微笑。这就是所谓大乘心传,是大乘产生在前。这是

佛教内部教派之争，我们“槛内人”不去干预，我们只讲历史事实。

根据我个人的看法，佛教大乘的兴起应该划分为两个阶段：一原始大乘，二古典大乘。前者使用的语言，最初是俗语，很可能就是流行于中天竺的古代东部方言。所谓“古代半摩揭陀语”(Ardhamāgadhī)。后来随着时间的推移，它逐渐梵文化，形成了所谓“伽陀俗语”或“佛教混合梵语”。梵文原本的《妙法莲华经》是典型的代表。古典大乘兴起较晚，一般认为是在公元后一二世纪，使用的语言是梵文。龙树可以说是代表。

上面引用的三部讲悉昙的著作中，讲的是古典大乘的起源问题。这些书的作者心中根本没有“原始大乘”，他们也根本不知道什么“混合梵语”。这是近代学人探索的结果。这三部书都提到龙树，这无疑是正确的；因为龙树确可以说是古典大乘的创始人之一。龙树入龙宫取大乘经，只不过是一个披着神话外衣的传说。在这里，值得我们特别注意的是，大乘起源地的龙宫竟与中天竺联系在一起了。这暗示著大乘起源于中天竺。

(二)中天竺语发音的特点

我们既然知道了天竺语言有中天、南天、北天、东天、西天、胡地之别，那么，这些语言的特点，特别是发音的特点何在呢？上引玄奘言：“而中印度特为详正，辞调和雅，与天同音，气韵清亮。”这都是什么意思呢？

下面我试着做一些解释。

1 中天音兼于龙宫

上面我已经说到中天同龙宫的密切关系。现在我们来看一看二者在发音方面的关系。

《悉昙要诀》卷一:

> 问:同习梵文,何其音不同耶?答:《西域记》释此意云:夫人有刚柔异性,言音不同,斯则系风土之气,亦习俗所致也。今案此意云:龙性刚,故其音浊欤?北天风强,故其音亦浊欤?南天风柔气温,故其音柔清欤?中天可中容。本朝北州风强人刚,故其音浊麁(同粗)矣。[8]

这一段话,总的意思是说,发音之差异系乎风土和习俗。北天风强,故其音浊。南天风柔,故其音清。中天介乎其中,但受北方影响,故其音变得浊粗。在这一点上,龙有与中天相通之处。龙性刚,故其音浊。

2 鼻音

在中天发音中,最突出的特点,据我看,是鼻音多。我在下面分析一下这个现象。首先抄一个五天和胡地的僧名表:

中天	龙树 龙智 善无畏 金刚智 不空 真谛 义净 一行 难陀 全真 宗睿 慈恩 慧果 全雅 大师 慈觉 智证
东天	僧睿 慧均 日照三藏
南天	智广 宝月青龙寺 宝思惟 大师 传教 慈觉
西天	
北天	健驮罗国憙多迦文
胡地[9]	

表中人名有重复,说明此人分属两地。

为了详细比较各地发音之差异，我把全部梵文字母表抄在下面，每个字母下面注上汉语音译。共有八位高僧的音译，代表中、南、东三天。同上面抄的那个僧名表一样，缺西天、北天和胡地。这个表是现成的，见于日本玄照撰《悉昙略记》(㊅ 84，470a—473a)：

字母	音	译		
	弘法 中天音	宗睿 中天音	宝月 南天音	难陀 中天音
a[10]	阿上声，表上之轻，下准	阿上声，如正上之重，下准	阿上声，如正上声之重，下准此	阿上，如正上之重音，终加入，下准此
ā	阿 去声，表去直呼，下准此	阿引声，如金上之重，下准此，发音均前	阿引声，如金上声之重，下准此，发音均前	阿上，如聪上之重，下准此，发音均前
i	伊上	伊上	伊上	伊上
ī	伊去	伊引	伊引	伊
u	坞上	宇引	乌上	于上
ū	污去	宇引	污上	于上
e	曀去	翳上	翳上	噎平声，如正平之重，下同
ai	爱去	爱引 正音	爱引 聪音	爱去 聪音
o	污去	乌上	鸥上	于平
au	奥去	奥引	奥引	奥去
aṃ	暗去	暗上	暗上	暗平
aḥ	恶入	恶入声，翳字汉音，恶字汉书	恶翳等四声如美人得口呼之声。恶如汉国，正舌呼之	阿入声，翳平字如本国疫音呼之，阿入字，如本国握音呼之
ṛ	哩上 弹舌呼	伊里 上	曷利 上	伊里 上

字母	音译			
ṝ	里 去 弹舌呼	伊里 上	曷利 引	伊里 上
ḷ	呂 上 弹舌呼	里上	利上	里上
ḹ	嚧 去 弹舌呼	利上	利已上 韵音	利上,此中二对如上三对
ka	迦 上	迦上 吴音	迦上 汉书	迦上 如初阿
kha	佉 上	佉引、绝音 上之重	佉上	佉上 如次阿
ga	誐 上	誐上 吴音	誐上 汉音	我上 如初阿
gha	伽 去 长呼	誐引,如金 上之重	誐上 绝音	伽上 如次阿
ṅa	仰 鼻呼	语引声,入鼻呼已上喉声	呀上声,入鼻呼之已上舌本声	我上 如次阿
ca	遮 上	遮上 本音	左上 突音	左上 如初阿
cha	磋 上	车引声,绝音如日本音	车上 绝音	磋上 如次阿
ja	惹 上	诺上 本音	惹上 汉音	惹上 如次阿
jha	酇 上	诺引 本音	社上 绝音	社上 如次阿
ña	孃 上	如引声,入鼻呼,吴音,已上腭	惹上声,入鼻呼,吴音,已以齿间声	若上,如次阿,吴音
ṭa	吒 上	吒上 如日本音	吒上 弹舌	吒上 如初阿
ṭha	吒 上	吒引,绝音,如日本音	姹上 绝音	吒上 如次阿
ḍa	拏 上	那上 吴音	荼上 弹音	拏上 如次阿
ḍha	荼 去	荼引 如日本音	荼上 绝音	荼上 如次阿
ṇa	拏 上声,陀夷反,鼻呼	拏引声,入鼻呼,日本音、已上断声	那上声,入鼻呼,吴音,带阿呼,已上舌头声	那上,如次阿,吴音
ta	多 上	多上	多上	多上 如初阿

字母	音译			
tha	他上	他引绝音	他上绝音	他上如初阿
da	娜上	茶上	娜上汉音	那上如初阿
dha	驮去	驮引	娜上绝音	驮去如次阿
na	曩上	拏引或上，入鼻呼，如日本音，已上齿声	那上声，入鼻呼，已上舌上声喉音	曩上如次阿
pa	跛上	波上绝音	波上	波上如次阿
pha	颇上	颇引绝音	颇引绝音	颇上如次阿
ba	麽上	麽上吴音	麽上汉音重	麽上如次阿
bha	婆上	婆引	婆上绝音	婆上如次阿
ma	莽上	铭引声或上，入鼻呼，如日本卖音，已上唇声	摩上声，入鼻呼，吴音，已上唇间声	摩上如次阿
ya	野上	野上	野上满口	野上
ra	啰上	啰上短呼	啰上带阿上呼	羅上
la	逻上	逻上声重呼	逻上重	逻上
va	嚩上	嚩上齿唇呼	嚩上重	嚩上并次阿
śa	舍上	奢上	奢上	奢上如次阿
ṣa	洒上	洒上	洒上声，屈舌	洒上次阿
sa	娑上弹舌	娑上	娑上声	娑上如次阿
ha	贺上	贺上	诃上喉鸣	贺上如次阿
llaṃ		轮上声，亦音鲁吽，二合		
kṣa	乞洒上	乞叉上声忽呼	葛叉上声二合	乞叉上如次阿

已上超声

五五字,各第一三如字表上之轻,第二四五如正去之轻,九字并如表上之轻呼之也。

字母	音译			
	慈觉南天音	全真中天音	智广南天音	惠均东天音[11]
a	短上,阿以下初字皆短上	𡙁阿可反	阿上声短呼音近恶	嚈乌舸反短
ā	长阿,开口呼之,初去后平之势,以上第二字皆准此呼之	阿去兼引,阿个反	阿长呼	阿乌哥反长
i	短伊上	伊伊以反,伊字上声	伊短上声近于异反	億乌矣反短
ī	长伊,初去后平	縊伊异反去	伊长呼	伊乌尸反长
u	短呼,以本乡音呼之	坞乌古反	瓯短上声,声近屋	郁乌久反短
ū	长呼	污坞固反,引声,牙开不开	瓯长声	优乌鸠反长
e	短哀,哀字以本响呼之	翳婴计反	蔼短去声,声近禊系反	哩乌漠反漠字吴音
ai	长哀,哀字以本响呼之,阿后伊之势	爱哀盖反,引	蔼引近于界反	野乌鸡反
o	短于,于字以本响呼之	污奥固反,大开牙引即重	奥去声近污	乌乌 乌乌之鸣
au	长奥,初是阿声,后是本响,平字声	奥阿告反,其中开合有异也	奥长呼	炮乌藁反
aṃ	短,阿暗反	暗引声,庵音	暗短,去声,声近于鉴反	庵音庵
aḥ	短阿,此声是似本响,阿字音,放气急切呼,不同初短声	恶阿各反,已上断声势	痾长去声,近恶	阿乌尔[12]可反

字母	音译			
ṛ	短阿哩，齿不大开合呼，下长阿哩准	乚去，微弹舌	纥里	鲁
ṝ	长阿利	乚虽重用，取去声	纥里	流
ḷ	短离，离字以本响呼之，齿不大开合呼之，下长离准之	力短声	里	卢
ḹ	长离	力去声长引，不弹舌，已以助声	梨	楼
ka	以本响加音呼之，下字亦然，以下诸字皆去呼之	迦居佉反上声	迦居下反，近娄可反	迦居写反，又见伽反，此写字吴音
kha	断气，呼之	佉墟迦反，上	佉去下反，音近去可反	呿墟迦反，迦字居写反
ga	本响我字音，下字亦然，但皆是去声	诚鱼迦反，上	伽渠下反，轻音近其下反，余国有音疑下反	伽墟迦反，亦同用上音
gha	断气呼之	伽渠贾（原作“贺”，疑误）反，去重	伽渠我反，重音	恒墟迦反，小重音语之
ṅa	本响鼻音之我字音呼之	仰虐鞅反，鼻音	哦鱼下反，音	俄鱼迦反
ca	本响佐字音势呼之，下字亦然，俱皆去声，此字轻微呼之，下字重声呼之	左藏下反，上	者上下反，音近左可反	车音者，短声语之
cha	断气呼之，字下字重声呼之	瑳仓可反，上	车昌下反，音近仓可反	车祖车反
ja	以利估反，下字准此呼之	瑳慈我反	社杓下反，轻音，音近作下反，余国有音而下反	阇音社
jha	断气呼之	醝瑳贺反，引重	社重音，近昨我反	膳[13]音散，是社小重声语之

字母	音译			
ña	尔也反,尔也两字以本响呼之	娘女两反,鼻音	若而下反,音近若我反,余国有音壤	若如者反
ṭa	吒,舌音,吒字以唐音呼之,姹字亦然	绔谕贾反	吒卓下反,音近卓我反	吒豬跛反
ṭha	姹,断气呼之	娜搁贾反	侘折下反,音近折我反	咃墟跛反
ḍa	拏以本响侘字音势呼之但迦舌下荼字亦然	拏拏雅反	荼宅下反,轻音,余国有音搦下反	荼除跛反
ḍha	荼此字,断气	捺荼夏反	荼重音近,塘我反	祖除跛反重声
ṇa	拏鼻,上下齿不开合呼之云阿荼拏、此阿荼两字用	拏佇雅反,鼻	拏搦下反,音近搦我反,余国有音拏讲反	拏拏跛反
ta	哆齿音,以本响多字音呼之,下字亦然,但皆加齿音	䩧他可反	他他可反,音近他下反	他搪可反绝音
tha	他 断气			
da	以本乡陀字音呼之,但加齿,下字亦然,加齿音	㨶那我反	陀大下反,轻音,余国有音近陀可反	陀音陀
dha	陀 断气	驮陀贺反音,重	陀重者,音近陀可反	弹拕音重音
na	以本响那字音呼之,但加鼻音	曩乃朗反	那捺下反,音近那下反,余国有音曩	那音乃可反
pa	唇音,以本乡波字音呼之,下字亦然,皆加唇音	跛波可反	波钵下反,音近波可反	波音跛
pha	波,断气	颇波我反	颇破下反,音近破我反	颇敷舸反叵

字母	音译			
ba	以本乡婆字音呼之,下亦然,此婆字坏重阁	么莫我反鼻音	婆罢下反,轻音余国有音么	婆满舸反
bha	以本乡婆字音呼之,但断气	婆婆贺反,去声	婆重音,薄我反	梵满舸反重音
ma	但用本响么字音呼之,但加鼻音	么抶储反,鼻音	么莫下反,音近莫可反,余国有音莽	么摸舸反
ya	伊野反,以下诸字皆是去声	野如本字音	也药下反,音近药可反,又音祇也讹也	蛇与假反小短语之
ra	阿罗反	啰上声,弹舌	啰曷力下反,三合卷舌呼啰	啰口反,荷罗今谓柬字反
la	以本响罗字音呼之	砢勒可反	罗洛下反,音近洛下反	罗卢舸反
va	以本响婆字音呼之,前婆字是重,今此婆字是轻有以唐国嚩音呼之,甚错	嚩舞可反	嚩房下反,音近房可反,旧云和	啝满可反,直骞上唇呼之
śa	以本乡沙字音呼之,但唇齿不大开合呼之	捨尸也反	奢舍下反,音近舍可反	奢舒跛反
ṣa	以大唐沙字音势呼之,但是去声。唇齿不大开合呼之	洒霜贾反	沙沙下,音近沙可反,一音俯下反	沙舒加反,应以吴音
sa	以大唐沙字音势呼之,但去声呼之	縒桑可反	沙沙下反,音近沙可反	沙舒可反
ha	以大唐贺字音势呼之	贺何驮反	诃许下反,音近诃可反,一本音贺	呵乎舸反
llaṃ	吕牟反,吕牟两字以本响音呼之			滥力陷反,音近郎绀反
kṣa	葛叉反,葛叉两字以唐国音呼之	乞洒二合	叉楚下反,音近楚可反	茶卢尔反

以上字母随南天宝月学得。

以上三十四字,名为字母也。九字是归根本声。

以上大师所学五本,安然口受,不载《悉昙藏》中,依秘藏也。字母表就抄到这里。

在唐代日本僧人关于悉昙的著作中,有大量研究梵文字母与汉语音译的论述,比如净严撰《悉昙三密钞》,见㊅ 84,731c—738c,等等,有兴趣者,可参阅。

我之所以抄这样详细,目的是提供一个完整的梵文字母音译资料,供研究者进行对比。印度中世纪的梵文字母尽收表中,一无遗漏,研究者不劳他求了。

我在这里想特别强调一下:这是梵文字母,不是俗语字母,也不是佛教混合梵文字母。

为什么会是这样子呢?

原来佛教语言发展到了印度中世纪(一部分与中国唐代相当),梵文的一统天下已经建立。虽然在文学创作中,有时候还用俗语;在锡兰,佛徒仍然用巴利文写作;但是,在印度次大陆的佛教中,用俗语撰写佛典的现象早已绝迹;所谓"佛教混合梵语",不是创作的结果,而是俗语佛典逐渐梵文化的结果。所有的佛教僧侣都用梵文撰写。连玄奘这样的大师,似乎都不知道,在印度佛典向中国的传译过程中,中亚古代民族语言和印度俗语曾起过作用。他的所谓"××,讹也"。其实是并不"讹"的。他自己在印度撰写的论文,使用的当然是梵文,这不在话下。

在拼音方面,梵文与俗语最突出的区别,不外以下三点:

(1)流音元音

梵文一应俱全,俗语基本没有,而是用 a i u 来取代。

(2)三个咝音

梵文一应俱全,俗语不全,巴利文只有 s,摩揭陀方言只有 ś。

(3)复合辅音

梵文都保留,俗语则进行同化,例如 kṣ,梵文保留,俗语则或同化为 kkh,或同化为 cch,依此类推。

拿这三个尺度来衡量,上面抄的字母表是百分之百的梵文字母。

因此,我在这里讲"中天音旨",不在拼写,而在发音。从上面抄的字母表的汉语音译中可以看出中天发音的特点很多,我不想一一论述。我觉得其中最突出的是鼻音,所以我在这里只讲鼻音。

我先从智广的《悉昙集记》中引一段话,智广在上抄表中被列为南天竺:

> 林记云:须先明了反音、清浊、牙、齿、舌、喉、唇等。然犹南天竺音多异于中印度诸三藏所译仪轨等,所谓以恶为痾去。牙声第三字云渠下反,以疑可反为余国音。第五字称为鱼下反,以鱼讲反为余国音也。齿声第三字杓下反,以而下反为余国音。第五字云而下反,以坏为余国音。舌声第三字云宅下反,以搦下反为余国音。第五字云搦下反,以拏讲反为余国音。喉声第五字,中天竺诸三藏皆呼为囊,而今为捺下反,以囊为余国音。故知此为余国多是中天竺。……若以此理准判优劣,可遵中天声韵以为美正。余国清浊而多讹谬[14]。

在上面抄的字母表中,智广列第七位,这里说的与上表第七列完全一致。这里值得注意的有两点:第一,"余国"指的多是中天竺。第二,中天竺声韵最"美正"。可以与玄奘的"详正"相比较。

现在专谈鼻音。我把上表中五个鼻音列为一表:

	弘法$_{中}$	宗睿$_{中}$	宝月$_{南}$	难陀$_{中}$	慈觉$_{南}$	全真$_{中}$	智广$_{南}$	惠均$_{东}$
ṅa	仰	语	呀	我	我$_{鼻音}$	仰	哦	俄

ña	娘	如	惹	若	尔也反	娘	若	若
ṇa	拏	拏	那	那	拏鼻	拏	拏	拏
na	曩	拏	那	曩	那鼻音	曩	那	那
ma	莽	铭	摩	摩	么鼻音	么	么	么

我想补充一个例子。密宗大师不空属于中天范围。他所译的《大方广佛华严经入法界品四十二字观门》,有几个鼻音字:

na 曩舌头呼[15]

ma 莽轻呼[16]

ña 娘轻呼上[17]

ṇa 佇上[18]

不空可以说是与弘法一脉相通的。

以弘法、不空为代表的中天音,鼻音后面多带上了-ang 的音。这个特点是很明显的。难道这就显示了中天音的"美正"与"详正"吗?

日本明觉撰《悉昙要诀》卷一:

> 无畏所译 ṅa ña ṇa na ma 字,或以空点韵呼之,kṣa 叉字又用乞叉二合音,此等可云中天所兼之音。[19]

"空点",一曰"大空点",即梵文中的 anusvāra,于所标字母上加上一·,即成鼻音。比如ña 加大空点,变为ṅ̃,读为 ñaṃ,即成"娘"音。由此也可以看到,鼻音是中天音的特点之一。

至于其他特点,日本僧人的著作中没有说清楚,而且有矛盾,比如五毗音中的第三字清,前后矛盾,我在这里不谈了。例子见《悉昙要诀》卷一,㊅ 84,518c—519a。

(三)四流音在中天的地位及其发音特点

四流音的发音问题,上面(指我在本文解释中提到的那一篇论文)三、(二),2"四字发音问题"中已经作了详尽的分析,这里不再重复。我只谈他们在中天的地位。

我在上面引用慧琳的话中说:

> 遂与中天音旨不同,取舍差别。言十四音者,错之甚矣。误除暗(aṃ)、恶(aḥ)两声,错取鲁、留、卢、楼(按即指四流音)为数。……未解用中天文字,所以乖违,故有斯错。哀哉!已经三百八十余年,竟无一人能正此失。

可见慧琳排斥四流音之激昂慷慨,大动感情,高呼"哀哉"。

在唐代日本僧人所著的有关悉昙章的书籍中,把四流音打入"另册"的言论随处可见。我只举几个例子。安然《悉昙藏》卷二:

> 乃知中天多以鲁等四字不为翻字之韵者。……其中纥里二合等四文,悉昙有之,非生字所用,今略也。[20]

《悉昙三密钞》卷上之上:

> 说斯四文,梵王不说。[21]

如此等等,不一而足。

但是,反观我在上面抄的字母表中,四流音元音却与其他毫无争议的元音 a ā i ī u ū e ai o au,以及暗(aṃ)恶(aḥ),赫然并列,形

成了十六个元音,丝毫也没有被排挤、被贬斥的迹象。而且被列入中天范围的许多密宗大师,如善无畏、金刚智、不空等等所译的密宗经咒中,四流音元音显然是存在的。[22]

怎样来解释这个现象呢?

我个人认为,原因可能是梵文在此时的佛教中已经取得了正统的垄断的地位。密宗或其他宗的经典都是用梵文写成的。连一些佛教大师,比如玄奘等,对俗语或混合梵语以及中亚古代民族语言在佛典撰写中和传布中所起的作用,不甚了了,因此经常使用"讹也"一类的词句。这一点在上面已经说过,兹不赘。

而四流音元音正是梵文的特点,因此被打入"另册"的命运,就一去不复返了。

(四)中天音同余国音的关系

我在上面说到,玄奘认为中天音"最为详正","与天同音";《悉昙集记》认为"中天声韵以为美正"。这都是极高的赞美之词。中天音与余国音的关系怎样呢?

上面抄的字母表中,只有中天、南天、东天之音,缺西天、北天和胡地。原因何在呢?

《悉昙要诀》卷一回答了这个问题:

> 问:已闻中南二天音,其余三天音何?答:东天音未闻之。伽梵达磨是西天人也,以其所译可知西天音。隋阇那崛多隋云德志北天竺揵达罗国人也。所译《善巧咒经》云:那莫萨婆之言,四处有之,恐是 namaḥ sarva 欤?又毗脾草反是 bhyaḥ 字欤?是非连声。又《杂咒集经》多有纳莫等言,当知 aḥ 恶音北天所用也。[23]

我补充一句：字母表中有东天音，这里说“未闻之”，是不准确的。西天音和北天音，上引文中已经说到，我不再讨论。

我现在专门谈一谈中、南关系，二者间的关系似乎密切一点。

我先从玄奘《大唐西域记》中引一段描写南天竺语言的话：

羯餕伽国，言语轻捷，音调质正、辞旨风则，颇与中印度异焉。（卷十）

在玄奘耳中，南天竺语音是“轻捷”，音调是“质正”的。他指出来，这颇与中天竺不同。中天竺是“特为详正，辞调和雅，与天同音”。（《大唐西域记》卷二）。

唐代日僧著作中，颇有一些地方讲到中、南差异。我举几个例子。《悉昙藏》卷一：

会南天竺沙门般若菩提赍陀罗尼梵挟，自南海而谒五台……[24]

这一段引文，同上面引用的智广《悉昙字记》完全一样，请参阅，不具引。

《悉昙藏》卷一：

今据义净三藏《寄归传》云：悉昙总有十八章也。故知中天所用十八章也。山阴沙门智广会南天沙门般若菩提，从受有十八章，与中天不无差反。[25]

以上讲的都是中、南差异。但是，在诸天之中，中、南关系还是

比较密切的。上面引的《悉昙藏》说:与南天小异,而纲骨必同。《悉昙要诀》卷一:

> 若依此等文,中天可为正音。今取中判之,二天相叶音可为梵天本音。[26]

什么叫"二天(中天和南天)相叶音"呢?答:a ā i ī u ū e ai o au aṃ aḥ ka kha ga gha ṅa ca cha ja jha ña ṭa ṭhạ ḍa ḍha ṇa ta tha da dha na pa pha ba bha ma ya ra la va śa ṣa sa ha kṣa"是二天相叶音也"。请注意:这个字母表中没有四流音。这同我在上面讲的中天有四流音,有点矛盾。我不想在这里再深入讨论这个问题。

总之,中天音和南天音有异又有同。

(五)汉音与吴音　中国与印度

我阅读唐代日本僧人关于悉昙的著作,得到了一个非常鲜明的印象,即:日本僧人非常重视汉音和吴音的区别。几乎每一部著作都提到这个区别。上面抄的字母表也一样。

这样的例子多得不胜枚举,现在我举出几个来,以概其余。《悉昙藏》卷一:

> 二定异音,则述秦陇则平为入,梁益则平似去。[27]我国旧来二家,或无上去之轻重,或无平去之轻重。新来二家,或上去轻重稍近,或平上平去相涉,评为大唐吴汉二音,天竺中边别音。中天之音多用汉音,少用吴音。南天之音多用吴音,少用汉音。北天多用汉音,少用吴音。[28]

同上书，卷：

> 捃拾印度斯那（羡林案：即中国）扶桑之群解，陶甄梵国汉地吴人之众音。苟采祖述祖承之正文，非敢穿凿穿削之自作。[29]

《悉昙藏》卷五：

> 此两法师共说吴音汉音，且如摩字、那字、泥字、若字、玄字、回字等类，吴似和音，汉如正音。汉士不能呼吴，吴士不能呼汉。又如母字、不字等类，吴如开唇而更聚，汉如开唇而直散。但聪和上说云：前三家音巨唐无矣。[30]

日本安然记《悉昙十二例》中有大段大段的话，对比汉音和吴音，探究梵汉对注，文长不具录。[31]

日本信范撰《悉昙秘传记》也大量引用佛典，对比汉音和吴音，并用日本字母注音，请参阅原书。[32]

《悉昙三密钞》卷上之下：

> 次五天音韵者，以唐朝吴汉两音而验知之。然如陆法言《切韵·序》云：古今声调既自有别，诸家取舍，亦复不同。吴楚则时伤轻浅，燕赵多涉重浊，秦陇则平声为入，梁益则平声似去（《藏》五引）。若尔随国逐俗，音声区别，何为楷式？我日本国元传吴汉二音。初，金礼信来留对马国，传于吴音，举国学之，因名曰对马音。次，表信公来筑博多，传于汉音，是曰唐音。承和之末，正法师来。元庆之初，聪法师来。此二法师俱说吴汉两音（《藏》五并或钞）。或曰吴尼法明始来诵吴音也。然中天音并以汉

> 音得呼梵音,若以吴音不得梵音。其南天音并以吴音得呼梵音,若以汉音不得梵音。唯如 da 娜字,或依汉音。北天多用汉音,少用吴音。又五句各第五字(按指五毗声最后一字 ṅa ña ṇa na ma),中天呼如空点响,南天北天呼如阿字响(按指 aḥ)。此事最要,特须审详。[33]

这一段话异常重要。它说明了汉音和吴音传入日本的过程。它还说明了汉音和中天音的密切关系,吴音和南天音及北天音的密切关系。特别值得注意的是,它点出了我上面说过的中天音鼻音的特点。

为什么会出现上述引文中提到的那种情况呢?为什么和尚们这样重视发音的准确性呢?为什么在中国唐代特别重视汉音和吴音的区别而在那以后则并不重视呢?

我认为,要想正确解答这些问题,必须到中国历史和佛教史中去寻找根源。

首先,在唐代,长安和洛阳一带是当时政治、经济和文化的中心。这里的语言,特别是语音自然就被认为是标准的、高贵的。这就是所谓"汉音"。而偏处江南的吴越一带的语音,则被认为是低级的、庸俗的、轻浮的、不标准的。这就是所谓"吴音"。

其次,这情况并不自唐代始,唐代以前就已经有了相当长的历史了。根据陈寅恪先生的研究[34],东晋南朝时期,在首都金陵,汉音与吴音已经有了鲜明的区别。永嘉之乱,衣冠南渡,南朝的士大夫阶层中北人为多。"东晋南朝官吏接士人则用北语,庶人则用吴语,是士人皆北语阶级,而庶人皆吴语阶级。"[35]"至其作诗押韵,自附风雅,谅必仍用北音。"[36]所谓"北音",从种种方面观察,似即洛阳一带之方音及方言。永嘉南渡侨寓建邺之胜流,率皆典午中朝仕居洛下之名士。此类名士,其父若祖,本多为翊成司马氏帝业

之功臣，其远祖则又东汉时以经明行修致身通显之儒士也。”[37]

这种汉音、吴音之分，大概到了三百多年以后的唐代仍然存在。日本僧人到中国来学习佛教，耳濡目染，受其影响，学成归国，带了回去。至于是否是金礼信传回吴音，表信公传回汉音，那不是主要的问题。

还有一个最为重要、最带关键性的原因，这就牵涉到印度和中国的佛教史。唐代佛教密宗大盛，诵念咒语，必须十分准确，否则就会影响咒语的神力。因此分辨汉音和吴音，以及汉吴二音与印度梵文原文的关系，就成为至关重要的任务，虔诚的信徒，谁也不敢冒风险掉以轻心。[38]

连汉音和吴音之所以发音有差异的根源，日本僧人都认真研究过。看来他们主要是根据中国古代的著作，比如说隋陆法言的《切韵》、唐玄奘的《大唐西域记》等书。《悉昙要诀》卷一：

> 问：同习梵文，何其音不同耶？（从此处起直至“故其音浊麁矣”，上面（二）1.“中天音兼于龙宫”已引：删。下面紧接此句）。
>
> 越中越后ニハモソヲホソトイヒ。イヒモルヲイヒホルヲイフ。南州其音柔也。《切韵·序》云：“吴楚则时伤轻浅，燕赵则多涉重浊。”闻于入唐人云：北国其音浊，如明泥等。南国其音清，
> メイテイ
> 如明泥等。女其音柔，如若女等。男其音刚，如惹女等，云云。
> ミンネイ　ニヤニヨ　ミヤチヨ
> 所以《千里音诀》云：南方其音清举而切韵，失在浮浅，其辞多鄙俗。北方其音沈浊而讹钝，得在质直，其辞多古语文其意欤？三朝虽异，依风土语异，其旨一同。[39]

明觉一方面引用中国典籍，另一方面又提出了自己的解释。

其实中国学人早就提出了关于方音差异的学说。《颜氏家训·音辞篇》:

> 自兹厥后,音韵锋出,各有土风,递向非笑,“指马”之喻,未知孰是。共以帝王都邑,参校方俗,考核古今,为之折衷,榷而量之,独金陵与洛下耳。南方水土和柔,其音清举而切诣,失在浮浅,其辞多鄙俗。北方山川深厚,其音沈浊而讹钝,得其质直,其辞多古语。然冠冕君子,南方为优;闾里小人,北方为愈。易服而与之谈,南方士庶,数言可辩。隔垣而听其语,北方朝野,终日难分。而南染吴越,北杂夷虏,皆有深弊,不可具论。

这一段引文有几件事值得注意。首先,上引日僧《悉昙要诀》的话中提到的《千里音诀》,其中的话原来出自《颜氏家训》。其次,这一段引文明确点出了金陵与洛下,这正是汉吴两音的发源地。足征汉吴两音的矛盾。颜之推时代已经存在了。最后,它提出了语音有差异的根本原因在于“水土”。

到了隋代,陆法言的《切韵·序》中又提出了方音随地域之异而异的理论。上面引用的日僧安然的《悉昙藏》中已加征引,兹不赘。陆法言的意见,同颜之推有一脉相通之处:差异根源在于水土等自然地理环境。唐陆德明《经典释文·序》中说:

> 方言差别,固自不同。河北江南,最为钜异,或失在浮清,或滞于沈浊。[40]

这种说法也同颜陆说法几乎完全相同。三百年内,传承未断。

我在上面谈了为什么日僧那样小心翼翼地区分汉音与吴音的

原因,谈了这种区分的根源来自中国自东晋南朝直至唐代的传统的二音的区分方法,谈了日僧接受了中国学人对方音产生原因的理论,等等。

但是,我认为最重要的一件事情是,日僧把中国汉吴二音的区分应用到印度中天音与南天音的区分上。在他们心目中,中天等于洛下,而南天则等于金陵;中天音等于汉音,而南天音则等于吴音。上引《悉昙三密钞》卷上之上的一段话中说:“然中天音并以汉音得呼梵音,若以吴音不得梵音。其南天音并以吴音得呼梵音,若以汉音不得梵音。”这说得再清楚不过了。[41]

最后,我还想讲一个非常有趣的现象。我在上面讲到过中天音的特点鼻音的问题,不意中国史籍中竟有类似的例子。《世说新语·雅量篇》刘注引宋明帝《文章志》曰:

> (谢)安能作洛下书生咏,而少有鼻疾,语音浊,后名流多敩其咏,弗能及,手掩鼻而吟焉。(《晋书》79《谢安传》同)。[42]

“当日之谢安,为风流之宗主,凡所言行,时多爱慕。”[43]掩鼻仿效,原因在此。

在这里,我想提出一个问题。在印度,中天音的特点鼻音被认为是标准的,美的。在中国,谢安的鼻音也被认为值得学习的,因而是美的。我不相信,二者之间会有什么互相学习、互相影响的关系。那么,为什么沈浊的鼻音竟被中印双方认为是美的呢?由于谢安的威望,我看不会是原因的全部。二者之间必然有点什么共同的东西。

西哲把美分为两类:阳刚之美和阴柔之美。古代罗马有一位文艺理论家朗吉弩斯(Casius Longinus,213—273)。他的名著《论崇高》(英译名是 On Sublime),在西方有极悠久极深远的影响。有的

当代学者认为,所谓“崇高”指的就是阳刚之美,是唯一的美[44]。阴柔之美不能算是美。沈浊刚劲的鼻音正是属于阳刚一类的东西;它不但是美,而且是唯一的美。难道我在上面提出的问题可以沿着这一条思路来解决吗?质诸高明,不知以为如何?

1993年1月26日写毕

注 释

〔1〕“七 一个假设”与我们所谈者无关,没有解释。

〔2〕㊅54,1186a。

〔3〕㊅84,485c。

〔4〕㊅84,518b-c。

〔5〕㊅84,372a。

〔6〕㊅84,518b。

〔7〕㊅84,721b。

〔8〕㊅84,519a。

〔9〕㊅84,721b。

〔10〕原文是悉昙,我代之以拉丁字母转写,下同。

〔11〕《悉昙略记》:原缺,今据㊅84,721b补。

〔12〕原文作“及”,疑误。

〔13〕一作“金镂”。

〔14〕㊅84,485bc。

〔15〕㊅19,707c。

〔16〕同上书708a。

〔17〕同上书页b。

〔18〕同上书页c。

〔19〕㊅84,519a。

〔20〕㊅84,381a。

〔21〕(大) 84,722c。

〔22〕密宗经典中有四流音，证据颇多，我在这里举一个。(大) 84,721b《悉昙三密钞》卷上之上说：“大日相承者《大日如来金刚顶瑜伽经》中有《释字母品》说五十字(四十七字中，除llam字，加ṛ等四文)。”由此可见，四流音在密教经典中，占有堂堂正正的地位，丝毫也不能怀疑。(大) 84,643ab《悉昙秘传记》说：《大日经》、《金刚顶经》等，字下加 ṛ ṝ ḷ ḹ 四字，为十六点。”这证明同一件事。不空弟子日僧空海是将密宗传入日本的一世祖。他在他所著的《梵字悉昙字母释义》中对四流音作了解释，他的读音是哩、哩、呂、嚧。这与上抄字母表中中天代表弘法的音译几乎完全一样。见(大) 84,363ab。唐代密宗传的是中天本，而慧琳又是不空的学生，他对四流音的厕入，竟那样愤慨，不知其故何在。

〔23〕(大) 84,519a。

〔24〕(大) 84,370bc。

〔25〕(大) 84,372c。

〔26〕(大) 84,518c。

〔27〕此二语见隋陆法言《切韵·序》。下面还要谈到这个问题。

〔28〕(大) 84,366c。

〔29〕(大) 84,367a。

〔30〕(大) 84,414bc。

〔31〕请参阅(大) 84,462b－466a。

〔32〕(大) 84,643a－653b。

〔33〕(大) 84,731bc。

〔34〕《东晋南朝之吴语》，见《金明馆丛稿二编》，页 267—272；《从史实论切韵》，见《金明馆丛稿初编》，页 342—366。二书均由上海古籍出版社出版，1980 年。

〔35〕上引文一，页 269。

〔36〕同上，页 270。

〔37〕上引文二，页 344。

〔38〕参阅俞敏《等韵溯源》、《俞敏语言学论文集》，1989 年，黑龙江人民出版社，页 340。

〔39〕㊅ 84,519ab。

〔40〕以上颜之推,陆法言和陆德明的言论,皆转引自陈寅恪先生的两篇论文。

〔41〕鸠摩罗什《通韵》:"或作吴地而唱经,复似婆罗门而诵咒。"与我所谈的问题无关。见饶宗颐《中印文化关系史论集·语文篇》,香港,1990,页46。中国古籍中间或也有表现汉吴矛盾的例子,比如"悉昙",吴音作"肆昙","鸱尾"呼为"祠尾",见陈先生上引文二,页344。

〔42〕转引自上引寅恪先生文一,页268。

〔43〕寅恪先生文二,页346。

〔44〕参阅蒋孔阳《论崇高》,见《东方丛刊》,1992年第3辑,广西师范大学出版社。